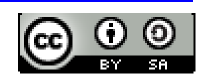

Kultur als Eigentum
Instrumente,
Querschnitte und Fallstudien
Stefan Groth, Regina F. Bendix und
Achim Spiller (Hrsg.)
Göttinger Studien zu
Cultural Property, Band 9
Universitätsverlag Göttingen

Stefan Groth, Regina F. Bendix, Achim Spiller (Hrsg.)
Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien



erschienen als Band 9 in der Reihe „Göttinger Studien zu Cultural Property“
im Universitätsverlag Göttingen 2015

Stefan Groth, Regina F. Bendix,
Achim Spiller (Hrsg.)

Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien

Göttinger Studien
zu Cultural Property, Band 9



Universitätsverlag Göttingen
2015

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)

Autorenkontakt
Stefan Groth
E-Mail: sgroth@gwdg.de

Satz und Layout: Stefan Groth
Umschlaggestaltung: Stefan Groth, Jutta Pabst
Titelabbildung: „Occupa-Me“ – Stencil-Graffiti in der historischen Altstadt von Évora, Portugal, die seit 1986 als Weltkulturerbe der UNESCO gelistet ist (Stefan Groth, Februar 2012).

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-204-4
ISSN: 2190-8672

„Göttinger Studien zu Cultural Property“ / “Göttingen Studies in Cultural Property”

Homepage
http://gscp.cultural-property.org

Inhaltsverzeichnis

Teil 2: Querschnitte

Teil 3: Fallstudien

Autoren

Regina F. Bendix ist seit 2001 Professorin für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie an der Georg-August-Universität Göttingen. Sie studierte Volkskunde, Folkloristik, Germanistik und Sozialanthropologie in Zürich, Berkeley und Bloomington. Aus ihren wissenshistorischen Arbeiten sowie ethnographischen Arbeiten im Bereich von Tourismus und Kultur erwuchs auch das Interesse zur Verhandlung von Kulturerbe und Kultureigentum innerhalb der größeren Matrix von Wirtschaft und Politik. Von 2008–2014 war sie Sprecherin der DFG-Forschergruppe 772 „Die Konstituierung von Cultural Property".

Caren Bergs studierte Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie und Finnisch-Ugrische Philologie an den Universitäten Göttingen und Jyväskylä. Nach ihrem Magisterabschluss arbeitete sie von 2011 bis 2014 als Koordinatorin der interdisziplinären Forschergruppe zu Cultural Property. Ihr Promotionsprojekt beschäftigt sich mit der Inwertsetzung von materiellen und immateriellen Ressourcen an der UNESCO-Welterbestätte Mapungubwe in Südafrika.

Marianna Bicskei war wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Wirtschaftspolitik und Mittelstandsforschung an der Georg-August-Universität Göttingen. Sie war Mitglied in der interdisziplinären DFG-Forschergruppe zu Cultural Property bis sie 2014 an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät promovierte. In dem Teilprojekt „Recht und Ökonomik von Cultural Property: Eine institutionenökonomische Analyse der Regelbildung" fokussierte sie sich auf die ökonomischen Aspekte der Schutzwürdigkeit kultureller Güter und geographische Indikationen. Methodisch lag ihr Schwerpunkt auf der experimentellen Erforschung von Identität.

Kilian Bizer ist seit 2004 Professor für Wirtschaftspolitik und Mittelstandsforschung und Direktor des Volkswirtschaftlichen Instituts für Mittelstand und Handwerk an der Georg-August-Universität Göttingen. Kulturelle Eigentumsrechte sind nicht nur politökonomische Verhandlungsergebnisse auf nationaler und internationaler Ebene, sondern können sowohl Anreiz als auch Hemmnis für wirtschaftliche Entwicklung insbesondere von kleinen und mittleren Unternehmen sein. Aus diesem Grund ist es von hohem ökonomischen Interesse, die Aushandlungsprozesse der kulturellen Verfügungsrechte und die von ihnen ausgehenden Wirkungen zu untersuchen.

Lars Döpking studierte Politikwissenschaft, Soziologie und Geschlechterforschung an der Universität Göttingen. Von 2012 bis 2014 war er als studentische, später als examinierte Hilfskraft im Teilprojekt "The Ethics of/in Negotiating and Regulating Cultural Property" der DFG-Forschergruppe 772 beschäftigt. Neben politik- und sozialtheoretischen Fragestellungen liegen seine Interessenschwerpunkte im Bereich der Politischen Ökonomie und Marktsoziologie. Aktuell schreibt er an einer Abschlussarbeit zu Wolfgang Streecks „Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus".

Aditya Eggert war im Zeitraum von 2009 bis 2014 als wissenschaftliche Mitarbeiterin zunächst am Institut für Ethnologie, dann am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Georg-August-Universität in Göttingen tätig. Im Rahmen der DFG-Forschergruppe zu Cultural Property untersucht sie als Doktorandin das Konzept des immateriellen Kulturerbes und die Politik der Kulturerbe Implementierung in Kambodscha.

Stefan Groth ist Postdoc-Fellow am Käte Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research der Universität Duisburg-Essen. Er studierte Soziologie, Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie und Wirtschafts- und Sozialpsychologie in Göttingen und Udine. Als Mitglied der Göttinger Forschergruppe 772 promovierte er aus Perspektive der linguistischen Anthropologie über multilaterale Verhandlungen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören normative Dimensionen von Alltagskultur, die Verbindung von Kultur- und Sozialtheorie, kulturwissenschaftliche Innovationsforschung und kompetitive Dimensionen des Breitensports.

Brigitta Hauser-Schäublin war von 1971–1989 Kuratorin am Museum für Völkerkunde Basel. Seit 1992 ist sie Professorin für Ethnologie an der Universität Göttingen. Ihre thematischen Schwerpunkte umfassen die Ethnologie der politischen Raumorganisation, Gender, materielle Kultur, kulturelles Erbe und Indigenität. Hauser-Schäublin promovierte 1975 und habilitierte 1985 in Basel. Als Gastprofessorin lehrte und forschte sie unter anderem an der Columbia University, New York (1993), der New School for Social Research, New York (1994), dem Hood Museum des Dartmouth College in Hanover, New Hampshire (1996), und der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris (2006). Im Rahmen von zahlreichen Projekten forschte sie in Papua-Neuguinea (1972-1985), in Indonesien (vor allem Bali und Sumatra) und seit 2008 auch in Kambodscha.

Thomas Hengartner ist Ordinarius für Volkskunde, Direktor des Studienprogramms Populäre Kulturen und Co-Direktor des Instituts für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich. Er studierte, promovierte und habilitierte sich an der Universität Bern im Fach Volkskunde und Dialektologie der deutschen Schweiz, wo er auch als Assistent tätig war. Von 1996 bis 2010 war er Professor und langjähriger Leiter des Instituts für Volkskunde/Kulturanthropologie der Universität Hamburg, wo er auch bis zum Wechsel nach Zürich das mit den Mitteln des Leibniz-Preises der Deutschen Forschungsgemeinschaft inaugurierte Forschungskolleg Kulturwissenschaftliche Technikforschung ansiedelte. Weitere Schwerpunkte in Forschung und Lehre stellen die urban anthropology, media anthropology, anthropology of the sense, Sucht- und Genussfragen sowie die Kooperation zwischen künstlerischer und wissenschaftlicher Forschung.

Matthias Lankau studierte internationale Betriebswirtschaftslehre in Nürnberg und Sydney sowie internationale Volkswirtschaftslehre in Göttingen. Von 2008 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter und Promovend in der DFG-Forschergruppe zu Cultural Property an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, an der er 2013 promovierte. In seiner Arbeit fokussierte er sich auf internationale Verhandlungen um traditionelles Wissen, die model laws zum Schutz kultureller Güter sowie methodisch auf experimentelle Wirtschaftsforschung und Identitätseffekte.

Sarah May ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen. Sie studierte Allgemeine Rhetorik, Empirische Kulturwissenschaft, Italianistik und Medienwissenschaft in Tübingen, Pisa und Perugia. Seit 2011 erforscht sie als Mitglied der DFG-Forschergruppe zu Cultural Property Praktiken, Implikationen und Effekte der Auszeichnung von regionalen Spezialitäten im EU-Schutzsystem geographischer Herkunftsangaben.

Sven Mißling war von 2007 bis 2014 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Völkerrecht und Europarecht der Georg-August-Universität Göttingen. Er arbeitete hier u.a. mit Schwerpunkten im Kulturvölkerrecht und internationalen Umweltrecht. Er arbeitet jetzt als Jurist beim Projektträger Jülich (PtJ) und ist dort als Rechtsberater in internationalen Rechtsangelegenheiten, Europarecht und Verwaltungsrecht im Bereich Meeresforschung, Polarforschung und Geoforschung für das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) tätig.

Keiko Miura is a social anthropologist with a PhD from SOAS, University of London. She teaches anthropology of South-East Asia and heritage issues mainly at the School of Letters, Arts, and Sciences, Waseda University, Tokyo. At the time of this research, she was also a research fellow of the Göttingen Research Group on Cultural Property. Her research focuses on the relationship between cultural heritage and local communities; heritage discourses, practices and management issues in South-East Asia.

Serena Müller studierte Ethnologie, Politik und Wirtschaftspolitik an der Universität Münster. Seit 2011 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen und promoviert im Rahmen der DFG-Forschergruppe zu *Cultural Property* zu „Aushandlungen von Identität und Kultur im Kontext der Indigenenbewegung in Indonesien" und analysiert darin vergleichend Prozesse der Artikulation von *masyarakat adat*-Identitäten im Rahmen von AMAN, der Allianz der Indigenen des Archipels, der größten Organisation indigener Gruppen in Indonesien.

Johannes Müske studierte Volkskunde/Kulturanthropologie, Rechtswissenschaften, Betriebswirtschaftslehre und Museumsmanagement an den Universitäten Hamburg und Sevilla (2000–2007). Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Hamburg, Zürich und Basel (2008-2012). Gegenwärtig ist er Postdoc und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Zürich. Er ist Mitglied im DFG-Netzwerk Wettbewerb und Konkurrenz. Seine Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind kulturwissenschaftliche Technikforschung, Arbeitskulturenforschung, Fach- und Wissenschaftsgeschichte sowie Heritage Studies.

Arnika Peselmann war von 2008-2011 wissenschaftliche Koordinatorin und von 2011-2014 wissenschaftliche Mitarbeiterin der DFG Forschergruppe zu Cultural Property. In diesem Rahmen hat sie ihr Dissertationsprojekt *Aushandlung einer Kulturlandschaft: Praxen des Erbens im deutsch-tschechischen Erzgebirge* am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Universität Göttingen verfolgt. Seit 2014 ist sie als wissenschaftliche Koordinatorin im BMBF-Kompetenznetzwerkes „Dynamiken von Religion in Südostasien" (DORISEA) an der Universität Göttingen beschäftigt.

Miriam Harjati Sanmukri studierte Asien- und Südostasienwissenschaften an der Universität Bonn. Von 2012 bis 2014 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen tätig und Mitglied der DFG-Forschergruppe zu Cultural Property. Innerhalb des Teilprojektes „Kulturelles Erbe zwischen Souveränität indigener Gruppen, Staat und internationalen Organisationen am Beispiel Indonesiens" arbeitete sie zur Rolle internationaler Entwicklungszusammenarbeit in der Indigenen-Bewegung in Indonesien.

Katia Laura Sidali ist seit 2015 Wissenschaftliches Mitglied und Dozentin der neu gegründeten IKIAM Regional Amazonian University, Ecuador. Von 2011 bis 2014 war sie Post-Doktorandin und Mitglied in der interdisziplinären DFG-Forschergruppe zu Cultural Property. In dem Teilprojekt „Geographische Indikationen: Kulinarisches Erbe als Cultural Property" fokussierte sie sich auf die kulturellen und ökonomischen Aspekten von besonderen Agrarerzeugnissen und Lebensmitteln mit Herkunftsbezeichnung. Sie ist Herausgeberin zweier Bücher über Agrar und Tourismusmarketing und eines Special Issue über geographische Indikationen (Band 3, 2014; Economia Agro-Alimentare) und ist Autorin von über 40 Publikationen in referierten Journals (unten anderem Scopus und ISI).

Achim Spiller ist seit 2000 Professor für Agrar- und Lebensmittelmarketing an der Georg-August-Universität Göttingen. Er ist Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und des Wissenschaftlichen Beirates für Agrarpolitik beim Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft. Geschützte Lebensmittelspezialitäten spielen auf dem deutschen Lebensmittelmarkt eine vergleichsweise geringe Rolle. Vor diesem Hintergrund ist eine international vergleichende Analyse von Entstehungsbedingungen und Optionen der Ausdifferenzierung der geschützten Herkunftsbezeichnungen von hohem Wert für die langfristige Entwicklung der Agrarwirtschaft.

Anne Splettstößer studierte Ethnologie und Südostasienwissenschaften an den Universitäten Heidelberg und Berlin. Seit 2011 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen und promoviert im Rahmen der DFG-Forschergruppe 772 zu umstrittenen Sammlungen in ethnologischen Museen der Bundesrepublik Deutschland und folgt dabei zwei zurückgeforderten Dingen aus Kamerun. Seit 2014 ist sie als Mutter einer Tochter in Elternzeit.

Peter-Tobias Stoll ist Professor für öffentliches Recht und Völkerrecht an der Georg-August-Universität Göttingen und Direktor am Institut für Völkerrecht und Europarecht der dortigen Juristischen Fakultät. Zu seinen Forschungsgebieten gehört neben dem internationalen Wirtschafts- und Umweltrecht auch das Kulturvölkerrecht.

Alper Tasdelen ist Rechtsreferendar am Hanseatischen Oberlandesgericht in Hamburg und Doktorand bei Prof. Dr. Peter.-Tobias Stoll, Institut für Völkerrecht und Europarecht der Georg-August-Universiät Göttingen. Er war von Februar 2012 bis Mai 2014 Mitglied der DFG-Forschergruppe zu Cultural Property. Beruhend auf seinen rechtswissenschaftlichen Studien in Göttingen, Ankara, Singapur und New York sowie seinem Studium der Turkologie und Zentralasienkunde an der Universität Göttingen, befasst er sich in seiner Promotion mit den völkerrechtlichen Grundlagen der Rückführung von Kulturgütern.

Fadjar Ibnu Thufail is an anthropologist and researcher at the Indonesian Institute of Sciences in Jakarta, Indonesia. His interest includes historical anthropology, legal anthropology, violence, and human rights politics. Currently he has been starting a new project focusing on the anthropology and history of science and technology in Indonesia and Japan.

Bernhard Tschofen ist Professor für Populäre Kulturen an der Universität Zürich. Nach Studium der Empirischen Kulturwissenschaft/Volkskunde und Kunstgeschichte in Innsbruck und Tübingen war er zunächst im Museums- und Ausstellungswesen tätig, dann am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien. Von 2004 bis 2013 hatte er eine Professur für Empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen inne. Zu seinen Schwerpunkten in Forschung und Lehre gehören die Berührungsflächen von Alltags- und Wissenskulturen (in Tourismus, Kulturerbe und Museum) sowie raumkulturelle Fragen in Geschichte und Gegenwart.

Cultural Property: Interdisziplinäre Forschung zu einem dynamischen Feld

Regina F. Bendix und Stefan Groth

1 Zur Genese der Forschergruppe Cultural Property

Die interdisziplinäre DFG-Forschergruppe 772 zur Konstituierung von Cultural Property geht auf das Jahr 2004 zurück. Damals nahmen Riek Smeets und Wend Wendland an einem europäischen Fachkongress der Kulturanthropologie und verwandter Fächer in Marseille teil. Smeets war Sekretär der Sektion Immaterielles Kulturerbe der UNESCO und warb für die hierzu 2003 verabschiedete Konvention zum immateriellen Kulturerbe. Wendland partizipierte als Direktor der Sektion Traditionelles Wissen der WIPO und bat um aktiven, wissenschaftlichen Input zu den seit 2001 laufenden Verhandlungen im Intergovernmental Committee (IGC) on Intellectual Property and Traditional Knowledge, Traditional Cultural Expressions and Genetic Resources (GRTKF). Auch die 2004er Tagung des International Council of Museums (ICOM) zur "Emergence of International Law Surrounding Cultural Heritage" sorgte für Aufmerksamkeit unter ethnografisch tätigen WissenschaftlerInnen. Für KulturanthropologInnen und EthnologInnen (ehemals Volkskunde und Völkerkunde) waren kultur- und denkmalschützende Initiativen natürlich nicht fremd und auch die seit 1972 bestehende Weltkulturerbe-Konvention war ein Begriff. Gleichzeitig waren für beide dieser Kulturwissenschaften, die generell qualitativ hermeneutisch arbeiten, und die die nicht unproblematische Rolle ihrer Fächer in National- und Kolonialgeschichte seit den 1960er Jahren kritisch reflektieren, die normativen Dimensionen internationaler Rechtsprechung rund um Kultur ungewohnt. Auch die Begegnung mit den Verhandlungen im Rahmen

der WIPO, immaterielle Kultur in Form von traditionellem Wissen und traditionellen Ausdrucksformen als Cultural Property zu fassen, sorgte für Verblüffung. Fachlich wurde und wird „Kultur" nicht statisch definiert, sondern in der Dynamik von Alltagspraxen untersucht, die zudem nicht global gültigen, sondern jeweils räumlich und zeitlich verankerten Systemen der Wertigkeit unterliegen.

Aus den Tagungspräsentationen von Smeets und Wendland wie auch insgesamt einer Zunahme von Diskussionen seit der Jahrtausendwende über die Politik des Kulturerbes wurde ersichtlich, warum eine kulturwissenschaftliche Teilnahme im Rahmen dieser internationalen Entscheidungsprozesse wichtig ist. In der Tat hatten, um nur zwei zu nennen, mit Claude Lévi-Strauss quasi seit Bestehen der UNESCO oder Arjun Appadurai als Berater für die immaterielle Kulturerbe-Konvention höchst namhafte Forscher Unternehmungen zur ideellen Inwertsetzung von Kultur begleitet. Die ausgehandelten Kulturerbe-Konventionen und deren Ratifizierung auf staatlicher Ebene sind dagegen stark dominiert von juristischen Weichenstellungen und der sie begleitenden, bürokratischen Implementierung. Auch ein erster, oberflächlicher Einblick in die Tätigkeit des WIPO IGC machte deutlich, dass die kritische Zurückhaltung oder Kommentierung von KulturwissenschaftlerInnen für die Akteure auf diesen zwei internationalen Bühnen – und weitere gesellten sich im Lauf der Forschung dazu – wenig Konsequenzen hat: die „Vereigentümlichung" von Kultur hat vor langer Zeit begonnen.

Im Zeitalter sich verknappender Rohstoffe wird Kultur als scheinbar erneuerbare Ressource für Wirtschaftszweige von Tourismus über Landwirtschaft bis Pharmazeutik stets relevanter. Kulturwissenschaften sehen sich meist als Begleiter und Deuter, aber nicht normierende Gestalter der Gesellschaft, weswegen die Begegnung mit internationalen Instrumenten zur Handhabung von Schutz und Inwertsetzung von Kultur vorerst befremdend bis irritierend sein kann. Alte und vermeintlich abgehandelte Fachfragen erscheinen zum Beispiel im Rahmen von UNESCO-Konventionen in wissenschaftlich veralteter Konzeption als Fakt und Richtlinie. So ist etwa das Konzept der Authentizität in der Implementierung der 1972er Weltkulturerbe-Konvention wesentlich und wird als Beurteilungskriterium genutzt, obwohl die Künstlichkeit der Dichotomie von authentisch bzw. echt und unecht seit Jahrzehnten kulturwissenschaftlich gründlich durchleuchtet worden ist, die Problematik der Machtinteressen, die hinter dem Begriff stehen, erkannt und dessen wirtschaftlich-werbende Nutzung etwa in Tourismus und anderen, mit „Kultur" im weitesten Sinne handelnden Wirtschaftszweigen belegt sind.

Etwas anders sieht es beim WIPO IGC aus, wo für Traditionen ein Gruppeneigentum diskutiert und nach Möglichkeiten gesucht wird, die seit Jahrhunderten auf Individuen (beziehungsweise für Individuen stehende Körperschaften) zugeschnittenen geistigen Eigentumsrechte (etwa Copyright, Patentrecht) auf Ethnien, indigene Gruppen oder Gemeinschaften anzuwenden. Hier stehen sich, vereinfacht gesagt, Vertreter der Industrienationen, die an bestehenden Eigentumsnormen festhalten möchten, und unterschiedlich argumentierende Gruppen des globalen Südens gegenüber und verhandeln potentielle Modalitäten des kollektiven

Besitzanspruchs an nur scheinbar „besitzerlosen“ immateriellen Kulturgütern für Gruppen oder ganze Staaten. Auch hier gibt es eine nicht nur, aber auch kulturwissenschaftliche Forschungsgeschichte zu Fragen von Allmendbesitz oder Commons, dem Zusammenspiel von individueller Schöpfung und gemeinsamer Traditionalisierung und deren je nach kulturhistorischem Kontext unterschiedlicher Handhabung.

Viele der Akteure im Bereich von Cultural Property arbeiten aus juristischer und wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive – Wissenschaften und Praxisfelder, die auch in der Ausbildung von diplomatischem Personal, das wiederum in UN-Foren und -Organisationen tätig ist, als zweckdienlich erachtet werden. Aus der Erkenntnis heraus, dass eine effektive Arbeit am Komplex Cultural Property seitens einer Kulturwissenschaft nur im Verbund mit interessierten VertreterInnen dieser Fächer möglich sein könnte, begab sich Regina Bendix als Initiatorin dieses Forschungsunternehmens auf die Suche nach potentiellen wissenschaftlichen PartnerInnen. So entstand im Verlauf der folgenden Jahre das interdisziplinäre Team, das sich die Erforschung der Konstituierung von Cultural Property zur Aufgabe machte. Neben der Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie und der Ethnologie/Sozialanthropologie konnten Kollegen aus dem Völker- und Wirtschaftsrecht sowie der Volkswirtschaftslehre und der Agrarökonomie gewonnen werden, die das Forschungsfeld Cultural Property aus unterschiedlicher Veranlassung als interessantes Feld begriffen.

Im Rückblick erscheint die zu vollbringende interdisziplinäre Leistung ein auch für zukünftige ForscherInnenverbünde wesentlicher Aspekt (vgl. Bendix et al. in Vorbereitung): hermeneutische und normative Fachtraditionen agieren nicht nur innerfachlich, sondern auch gesellschaftlich unter ganz anderen Voraussetzungen. In unserem Fall haben kleine und größere interdisziplinäre Stolpersteine zu einer letztendlich produktiven Konzeption geführt. Anstatt mit Cultural Property als definierbarem Ganzen zu arbeiten – wie dies vor allem für die normativen Fächer aus leicht ersichtlichen Gründen wünschenswert gewesen wäre –, haben wir als Team den Prozess der Eigentumswerdung in den Mittelpunkt gestellt: wann, wo, und wie wird welcher Ausschnitt von Kultur zum Eigentum. Damit konnten wir dem Umstand Rechnung tragen, dass sich Cultural Property in den unterschiedlichsten Gemengelagen konstituiert: sowohl das „Kulturgut“ wie auch die Interessen daran widerstreben – zumindest im ersten Ansatz – einer flächendeckenden Definition. Die Gesetzmäßigkeiten, die juristische Instrumente regulieren würden, werden beständig neu und unterschiedlich verhandelt.

2 Die Fragestellungen der Forschergruppe

Kultur ist „ein weites Feld“ – sie prägt sämtliche menschlichen Handlungsfelder von Familie und Erziehung bis zu übergreifenden Institutionen gesellschaftlicher Ordnung. Was hieraus potentiell als Cultural Property herausgegriffen werden

kann, ist bis zu einem gewissen Grad vorhersehbar; bis in die 1950er Jahre hätte man dies unter „bedrohte oder schützenswerte Aspekte von Kultur“ gefasst, heute ist es der von der UNESCO genutzte Begriff „Kulturerbe“ sowie losere Konzepte wie „traditionelles Wissen“ oder „kulturelle Ausdrucksformen“. Nicht alle Kultur ist gleichermaßen interessant als potentiell verwert- beziehungsweise verkaufbares Eigentum. Die ForscherInnengruppe hat in ihrer Arbeit daher insbesondere die Konstituierungsprozesse von Cultural Property untersucht. Um die Dynamik dieses Vorgangs ausschnitthaft zu erfassen, setzten wir mit den Begriffen „Akteure, Diskurse, Kontexte und Regeln“ Schwerpunkte für die empirische und analytische Arbeit. Mit diesen Fokussierungen sollte gleichzeitig im Vorhinein signalisiert werden, dass unterschiedliche gesellschaftliche und historisch-politische Kontexte die Herausbildung von kulturellem Eigentum auch unterschiedlich beeinflussen, genauso wie Akteure ihre Interessen und Möglichkeiten nur je nach politischem System und ihrer Stellung innerhalb gesellschaftlicher Hierarchien verwirklichen können. Das Zusammenwirken von diesen global gesehen höchst unterschiedlichen Voraussetzungen mit internationalen Regelwerken zur Anerkennung und Inwertsetzung von Kultur, wie sie nicht nur die UNESCO und die WIPO anstreben, hat das Gesamtteam unserer ForscherInnengruppe in verschiedenen empirisch fundierten Beispielen und weiter gefassten Analysen verfolgt.

Die Teilprojekte wurden so angelegt, dass ethnografische Fallstudien spezifische Problemlagen der Inwertsetzung von Kultur offenlegten, die auch als Beispielmaterial und damit als Parameter für die Untersuchung bestehender beziehungsweise potentieller juristischer und ökonomischer Regelwerke genutzt werden konnten (Bendix et al. 2010).[1] Für die Fallstudien wurden Nominierungs- und Implementierungsprozesse für materielles und immaterielles Kulturerbe untersucht und durch Tagungen sowie die inzwischen extensive und wachsende Sekundärliteratur angereichert (Bendix et al. 2012; Hauser-Schäublin 2011). Schutzmaßnahmen und Inwertsetzungsprozesse im Bereich der Kulinarik erwiesen sich – insbesondere im Rahmen von EU-Regelwerken – als fruchtbares Feld für die Zusammenführung von agrarökonomischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven (May et al. in Vorbereitung). Archivpraxen im Bereich des potentiellen Kulturgutes von Klang (Müske 2015) zeigten sich als fast eigentumsresistent; umso spannender dagegen waren die Erhebungen zur Implementierung von Konventionen zu Kulturgüterschutz und Restitution im Bereich von Museen und Kunsthandel, wo sich ethnologische und völkerrechtliche Expertisen besonders gut ergänzen (Hauser-Schäublin und Prott, in Vorbereitung). Auf der Ebene internationaler, normierender Regelwerke wurde die Institution von *sui generis*-Rechten für Kulturgüter aus

[1] Hier muss angemerkt werden, dass die zeitlichen Parameter einer DFG-Förderung für unsere interdisziplinäre Konstellation problematisch sind: die Erarbeitung des empirischen Materials mittels qualitativer Methoden, wie dies die beiden beteiligten Kulturwissenschaften primär tun, kostet sehr viel Zeit und ist auch mit dem Erlernen von Feldsprachen verbunden. Entsprechend mussten die beteiligten normativen Fächer auch mit Fallmaterial aus anderen Kontexten arbeiten oder über Experimente Material generieren, um ihre Forschung zeitgleich durchzuführen.

juristisch-ökonomischer Perspektive durchleuchtet und durch Arbeit mit Experimenten erweitert (Bizer et al. 2013; Lankau 2014; Bicskei 2015). Die Teammitglieder aus dem Völkerrecht haben sich nicht nur in die jeweils nationalen und internationalen Spezifika der untersuchten Fälle eingebracht, sondern auch versucht, kulturelle Rechte unter dem Begriff „Kulturvölkerrecht" insgesamt in der internationalen Rechtsprechung durch Weichenstellungen auf der obersten UN-Ebene, in UNESCO, CBD und WIPO erkennbar zu machen (u.a. Stoll 2012; Ochoa Jiménez 2011). Diese internationale Verhandlungsebene wiederum wurde kulturanthropologisch begleitet, um in einem ersten Schritt herauszuarbeiten, wie die Pragmatik internationalen Verhandelns in UN-Organisationen wie der WIPO akute *grassroots*-Bedürfnisse in der Gemengelage von politisch-ökonomischen Dynamiken von ihrer Dringlichkeit entfremdet und in ihrer Langsamkeit die Vielschichtigkeit der Konstituierung kulturellen Eigentums quasi widerspiegelt (Groth 2012). In einem zweiten Schritt wurde sodann die ethisch-moralische Dimension, die jeglicher Inwertsetzung von Kultur innewohnt, auf der Ebene von internationalen bis lokalen Diskursen illustriert (Groth und Döpking in diesem Band; Groth 2015). Die Erweiterung von Inwertsetzungsfragen rund um Kultur in der Rekonstituierung von politischen Machtverhältnissen, vor allem, aber nicht nur in postkolonialen, volatilen Staaten erwies sich schließlich als eine weitere, wichtige Dimension, um den Cultural-Property-Komplex fortzudenken (Hauser-Schäublin 2013).

3 Anliegen und Aufbau des vorliegenden Bandes

Der Band beschreibt und problematisiert die Vielfalt von Konstituierungsmöglichkeiten von Cultural Property, gestützt auf die empirische und analytische Arbeit, die die Forschungsgruppe geleistet hat. Als Einstieg und Orientierung in die Thematik dient der erste Teil. Hier findet sich eine kritisch-beschreibende Erfassung von fünf konkreten Bereichen – Konventionen, Gremien und Instrumente –, in denen Cultural Property konstituiert, verhandelt und reguliert wird. Im zweiten Teil folgen Texte zu Dimensionen, die für die untersuchten Konstituierungprozesse übergreifend von Bedeutung sind. Der dritte Teil führt vertiefende Studien zusammen, die zentrale Konzepte unserer Forschung anhand von Fallstudien beleuchten, fachspezifische ebenso wie disziplinvergleichende Perspektiven auf den Forschungskomplex richten sowie Ergebnisse einzelner Teilprojekte – die in größerer Ausführlichkeit auch in Monografien ebenso wie Tagungsbänden vorliegen beziehungsweise in Vorbereitung sind – vorstellen.

Der Beitrag von *Groth, Stoll* und *Sanmukri* im ersten Teil beleuchtet die seit 2001 laufenden multilateralen Verhandlungen über geistige Eigentumsrechte an Cultural Property im Rahmen der Weltorganisation für Geistiges Eigentum (*World Intellectual Property Organization,* WIPO). In diesem Komitee kommen die Ansprüche und Interessen der Mitgliedsstaaten mit den Vorstellungen und Forderungen von indi-

genen Gemeinschaften und NGOs in der Diskussion um einen – rechtlich verbindlichen oder unverbindlichen – Entschluss im Völkerrecht zusammen. Es zeigt sich hier ein Spannungsfeld, in dem nicht nur die Modalitäten und Rahmenbedingungen eines potentiellen Übereinkommens, sondern auch die Notwendigkeit einer stärkeren Regulierung von Eigentumsbeziehungen und -ansprüchen an Cultural Property überhaupt zur Verhandlung stehen.

Mit dem Beitrag zu geschützten Herkunftsangaben (*Sidali, May, Spiller* und *Tschofen*) werden ein in der Europäischen Union genutztes regionales Instrument zur Kennzeichnung und zum Schutz von Lebensmittelspezialitäten und dessen Effekte vorgestellt. Deutlich wird, wie die ökonomische und ideelle Valorisierung von Produkten in einem Rahmen, der sich der Diskurse um Kulturerbe und kulturelles Eigentum bedient, die Beziehungen von ProduzentInnen, Schutzgemeinschaften und Regulierungsbehörden derart beeinflusst, dass in der Diskussion neben den wirtschaftlichen und politischen Aspekten auch Fragen der Identität, des Naturschutzes und des Wissens um die Rahmung von „Kultur" in Antragsverfahren stärker virulent werden.

Der Beitrag von *Hauser-Schäublin* und *Bendix* nimmt sich der Weltkulturerbe-Konvention der UNESCO (1972) an. Vor dem Hintergrund der historischen Genese der Konvention zeigen sich auch hier die Auswirkungen von Cultural Property-Regimen in einem Zuwachs an bürokratischen Verfahren, die die Verwaltung des Weltkulturerbes zwischen Vorschriften der internationalen Konvention und nationalen Gegebenheiten vermitteln. Die Autorinnen weisen darauf hin, dass sich in diesen Prozessen Legitimationsdefizite auf nationaler Ebene auch auf den Bereich des kulturellen Eigentums ausdehnen können, beispielsweise durch den Ausschluss oder die Benachteiligung von lokalen Gemeinschaften. Letztlich sei fraglich, inwieweit die proklamierte Zielsetzung der UNESCO in der derzeitigen Welterbe-Praxis, die stark auf ein "branding" von Erbestätten setze, noch umgesetzt wird.

Der UNESCO-Konvention zum immateriellen Kulturerbe widmen sich *Eggert* und *Mißling*. Der Beitrag arbeitet heraus, dass die in der Konvention angestrebte Einbeziehung von lokalen Akteuren – ähnlich wie im Fall des Weltkulturerbes – in der Praxis von einer Verstärkung bereits vorhandener Machtasymmetrien konterkariert wird. Die „Inventarisierung" kultureller Ausdrucksformen im Kontext der Konvention führe zudem zu einer statischen Festschreibung kultureller Repräsentationen, die politisch und wirtschaftlich instrumentalisiert werden könne. Auch hier werden Legitimationsdefizite in der Implementierung konstatiert, deren Ausräumung über die Schaffung von Kooperationsmechanismen unter Teilnahme aller betroffenen Akteure gelingen könne.

Die verschiedenen Instrumente zum Schutz beweglicher materieller Kulturgüter auf internationaler und nationaler Ebene beleuchtet der Beitrag von *Splettstößer* und *Taşdelen*. Die zentrale Rolle der Nationalstaaten trotz einer Vielzahl internationaler Regelungen und Organisationen wird im Kontext von Rückführungsforderungen besonders daran deutlich, dass die Anforderungen und Nachweispflichten

bei entsprechenden Gesuchen durch prozedurale und rechtliche Hürden auf nationaler Ebene kaum zu erbringen sind. Angesichts dessen betonen die Autoren, dass ethische Kodizes von Museen und internationalen Organisationen als "soft law" eine alternative Möglichkeit zur Diffusion von Normen und einer Ausweitung der „Regulierungsdichte" von Rückführung in Staaten des Globalen Südens darstellen.

Es handelt sich hierbei um eine Auswahl vorhandener und im Entstehen begriffener Arenen und Instrumente; die Recherchen unserer ForscherInnengruppe haben Bestrebungen, kulturelles Eigentum geltend zu machen, in vielen anderen lokalen bis supranationalen Kontexten wahrgenommen. Die gewählten Beispiele illustrieren Typen von Komplikationen und Weiterentwicklungen, die sich aus einer spezifischen Form der Inwertsetzung von Kultur ergeben. Die AutorInnen dieser Texte halten sich an einen gemeinsamen Aufbau, der den Vergleich dieser Instrumente und Aktivitäten ermöglicht. Sie beginnen mit einer Charakterisierung der Beschaffenheit des jeweils verhandelten Kulturgutes. Danach werden die Akteure und deren Einflussmöglichkeiten und -grenzen in den Blick genommen. Jeder der in diesem ersten Teil beschriebenen Prozesse generiert beziehungsweise entfaltet sich innerhalb eines rechtlichen und politischen Rahmens auf nationaler und internationaler Ebene, was wiederum die Gestaltungsoptionen seitens (auch zusätzlicher) Akteure mit sich bringt. Aus diesen vielschichtigen Kontexten ergeben sich Effekte – die positiv sein können im Sinne der Initiativen, die sie hervorgebracht haben. Sie bringen aber auch Probleme und Konflikte mit sich, die wiederum nach weiteren Justierungen von Regulierungsmechanismen rufen. Hier ergibt sich der Bedarf nach Handlungsempfehlungen, welchem die AutorInnen je nach Möglichkeit auch nachkommen.

Der zweite Teil versammelt Beiträge, die zentrale Handlungsmotive und Legitimationsweisen der Inwertsetzung von Kultur erörtern und Konzepte, die dabei von besonderer Relevanz sind, durchleuchten.

Hierzu gehört, überleitend aus dem ersten Teil, ein Beitrag zu den Zielsetzungen und Begründungsrationalitäten, die quer durch verschiedene Cultural-Property-Kontexte erkennbar sind (*Groth* und *May*). Anhand von Beispielen aus den Arbeiten der Forschergruppe wird gezeigt, dass es ein Repertoire an Leitkategorien gibt, die in Rechtstexten und in der öffentlichen Debatte präsent sind und bestimmte Ziele im Umgang mit Cultural Property konzipieren. Dazu gehören der Schutz, die Wahrung, die Förderung und die Verwertung kulturellen Eigentums. Diese Ziele sind in dem Sinne normativ voraussetzungsvoll, dass sie der Begründung bedürfen und jenseits der prozeduralen Umsetzung legitimiert werden müssen. Diskursiv mit den Zielen verschränkt sind daher eine Reihe von Begründungsrationalitäten, die sich auf ökonomische, universelle und kulturelle Rechte wie auch auf Gerechtigkeit und auf den inhärenten Wert des kulturellen Eigentums erstrecken. Der Beitrag argumentiert, dass es sich um Idealtypen von Zielen und Begründungen handelt, die auf grundlegende gesellschaftliche Vorstellungen über

den Umgang mit Cultural Property zurückgehen, zugleich aber in der Argumentation strategisch eingesetzt werden. Für die Analyse sei, so führen die AutorInnen aus, eine Differenzierung zwischen den unterschiedlich gelagerten argumentativen Bezügen, inklusive des Aufdeckens ihrer Unschärfen und begrifflicher Mehrdeutigkeiten notwendig, um zu beurteilen, wie Akteure sich innerhalb eines Wertegefüges von Zielsetzungen und Begründungsrationalitäten verorten.

Ein weiterer Beitrag problematisiert den Begriff der Indigenität, der in verschiedenen Instrumenten, aber auch seitens unterschiedlicher Akteursgruppen mit divergenten Zielen eingesetzt wird (*Müller* und *Sanmukri*). Die Autorinnen zeigen die dynamischen Prozesse auf, die in Relation zu historischen und gesellschaftlichen Kontexten kollektive Identitäten konstituieren und indigene Selbstbestimmung beeinflussen. Damit stehen sie in Kontrast zu ihrer starren und zum Teil homogenisierenden Festschreibung in internationalen Übereinkommen, die über kategoriale Bestimmungen von Indigenität wiederum einen Einfluss auf die Positionierungen indigener Gruppen haben. „Indigenitäts-Broker", die zwischen völkerrechtlichen Kategorien und lokalen Verständnissen vermitteln, nehmen in diesen Prozessen eine zentrale Rolle ein, sowohl für das Selbstverständnis von Gruppen als auch für deren Repräsentation vis-à-vis staatlicher oder internationaler Institutionen. Insbesondere die Überschreitungen von Differenzierungen – zwischen formaler Nicht-Anerkennung und informeller Kooperation; zwischen internationaler Indigenen-Bewegung und gesellschaftlicher Verortung; sowie zwischen dynamischem Selbstverständnis und generalisierender Bestimmung von Indigenität – sind für diese Prozesse entscheidend.

Muster der Governance, hier verhandelt am Beispiel des Kulturerbes, erwachsen aus der Implementierung neuer Instrumente der Inwertsetzung von Kultur und deren Entfaltung im Kontext bereits existierender Modalitäten des politischen und bürokratischen Handelns. Der Beitrag von *Eggert* und *Peselmann* zeigt auf, dass die Analyse der Regulierung und Steuerung von Heritage nicht nur von unidirektionalen Top-Down-Prozessen ausgehen kann, sondern auch alternative Querverbindungen und Dynamiken in den Blick nehmen muss, durch die die Konventionen der UNESCO in nationalen Kontexten implementiert werden. Die resultierenden Steuerungspraxen sind, wie die Autorinnen darlegen, mit Legitimierungsstrategien verbunden und lassen sich daher nicht über eine Analyse von formalen Strukturen fassen.

Eigentum als zentrales Konzept der Forschergruppe weist nicht nur alltagssprachlich, sondern auch wissenschaftlich unterschiedliche Bedeutungen auf, wie dies im Beitrag von *Hauser-Schäublin* und *Lankau* nochmals verdeutlicht wird. Im Umgang mit kulturellem Eigentum in divergenten globalgesellschaftlichen Kontexten muss dies vordergründig fassbar gemacht werden, um die Konflikte, die sich aus der Implementierung neuer Instrumente ergeben, aufzufangen oder zumindest zu verstehen.

Eine Auseinandersetzung mit kulturellem Eigentum führt schließlich auch zur breiteren Reflektion der Konzepte von Wert und Wertsetzung. *Bendix* zeigt die

Vervielfachung an Einordnungen und Bewertungen kultureller Herkunft, Zuordnung und potentieller Distinktion. Anhand eines Beispiels werden die multiplen Stationen einer kulturellen Praxis – hier das Kinderspiel – und dessen Repräsentation, Historisierung und Aufwertung nachvollzogen. Der Beitrag postuliert eine Aufweichung von Festschreibungen wie „Hochkultur" oder „Populärkultur" auf Grund nicht zuletzt von Wertsetzungen, wie sie das Kulturerbe Programm der UNESCO anbietet. Zu untersuchen wäre entsprechend, ob und wie neue Werteregime die Konkurrenz um begrenzte öffentliche Fördermittel verstärken und verändern und welchen Einfluss die Fluktuation wirtschaftlichen Werts auf ideelle Wertsetzungen ausübt.

Im dritten Teil werden Ergebnisse beziehungsweise Komponenten aus verschiedenen Teilprojekten der Forschergruppe vorgestellt.

Das Bewahren und Rückführen kultureller Güter wird zum Einen anhand eines umstrittenen Artefakts aus Kamerun aus ethnologischer Perspektive analysiert. *Splettstößer* zeigt, wie sich um einen hölzernen Schiffsschnabel, der in einem deutschen Museum ausgestellt wird, ein Netzwerk aufspannt, in dem historische und zeitgenössische Deutungen im Sinne einer Dingbiographie koexistieren. Die Analyse von Rückgabeforderungen, Ausstellungs- und Aufbewahrungspraxen muss, so die Autorin, transkulturelle Vorstellungen von Dingen und den Aufforderungscharakter des Artefakts einbeziehen, um diesem Netzwerk gerecht zu werden.

Zum Anderen wird das Regime der Kulturgüterrückführung aus völkerrechtlicher Perspektive betrachtet (*Taşdelen*). Über die Betrachtung der historischen Entwicklung wird eine schrittweise Verrechtlichung der Rückführung konstatiert, die sich vom Kriegsrecht auf andere Domänen ausweitet und mittlerweile durch rechtlich unverbindliche Kodizes und Richtlinien komplementiert wird. Diese sind zwar nicht zwingend anzuwenden, haben jedoch sowohl auf die Auslegung bestehender Instrumente wie auch auf die Entstehung und Verhandlung von neuen Instrumenten Einfluss.

Im Beitrag von *Stoll* und *Mißling* werden die Optionen und Dimensionen völkerrechtlicher Weichenstellungen zu Kultur durchleuchtet. Die Autoren verweisen darauf, dass nicht nur das Kulturvölkerrecht im engeren Sinne, sondern auch andere Regelungsfelder des Völkerrechtes für die Analyse von Cultural Property heranzuziehen sind. Faktoren wie das Gemeinwohl, kulturelle Elemente von Identität, Friedensförderung sowie Menschenrechte werden verstärkt in Bezug auf das Themenfeld Kultur diskutiert. Ausgehend von dieser Beobachtung nimmt der Beitrag übergreifende Prinzipien in den Blick, die auch ohne spezifischen Bezug auf den Begriff des Kulturgutes für das Themenfeld relevant sind.

Parallel zur Kulturgüterrückführung floriert nicht nur der illegitime Handel mit Kulturgütern, sondern auch deren Replikation im Kunsthandwerk, was anhand des Beispiels Kambodscha vorgestellt wird (*Miura*). Die Rekonstruktion von beschädigten Statuen führt nicht zwingend auch dazu, dass die lokale Bevölkerung deren „Spiritualität" als beschädigt ansieht. Vielmehr wird das Überdauern der Statuen

trotz Plünderungsversuchen als Grund für deren erhöhte Wertschätzung angesehen. Gleichsam spielt es nur eine untergeordnete Rolle, ob die Statuen an ihrem Originalplatz stehen oder an anderer Stelle aufbewahrt werden. Die Unterscheidung zwischen Original und Replika und die damit zusammenhängenden Wertzuschreibungen aber werden im Kontext des Kunsthandels relevant.

Die neuerliche Verhandlung und Nutzung von Indigenität entfaltet sich im Spannungsfeld zwischen indonesischer Aristokratie und dem Staat. Der Beitrag von *Thufail* widmet sich der Bedeutung von kulturellen Ressourcen, die strategisch genutzt werden, um die symbolische Rolle von indigenen Aristokraten und deren Einfluss in einem dezentralisierten politischen System zu stärken. Visuelle Repräsentationen von kulturellen Artefakten, die Reihenfolge von Gruppen bei Zeremonien, Gesten und Höflichkeitsformen bieten Einblick in Machtbeziehungen bei Verhandlungen um Landbesitz und Konflikten auf lokalpolitischer Ebene und spielen eine wichtige Rolle bei Forderungen um kulturelle Souveränität.

Klang – im Gegensatz zu Musik – erweist sich als nahezu resistent gegenüber Propertisierungsoptionen. Der Beitrag von *Müske* und *Hengartner* zeigt in diesem Zusammenhang auf, welchen Einfluss Archive und deren technische Konfigurationen auf Aneigungsprozesse von „akustischem Kulturerbe" haben. Dabei wird die Differenzierung zwischen Inhalt und Trägermaterial thematisiert, die für das Dokumenten- und Klangerbe eine zentrale Rolle spielt, aber auch für die breitere Cultural-Property-Forschung eine produktive Perspektive bildet. Die Autoren nehmen die institutionellen und politischen Rahmenbedingungen von Klangarchiven in Deutschland, Österreich und der Schweiz in den Blick und machen deutlich, dass Klang als Kulturgut auch jenseits etablierter Archive zum Beispiel als Teil von Landschaften bestehen kann.

Wie Landschaft, gekleidet in der UNESCO Konvention zum Schutz der Kulturlandschaft, sich im Vergleich eines zentraleuropäischen und eines südafrikanischen Fallbeispiels als vielseitiges und kontroverses kulturelles Eigentum erweisen kann, illustriert der Beitrag von *Bergs* und *Peselmann*. Die Konstruktion des Wertes einer Landschaft durch Abgrenzung von alltagskulturellen Bedeutungszuschreibungen wird in beiden Fällen von "heritage professionals" (Smith 2013) geleistet. Am Beispiel des Erzgebirges wird gezeigt, wie neue Perspektiven auf Landschaft etabliert werden, die in Konkurrenz zu anderen Deutungen stehen und damit Konkurrenzen um die richtige „Lesart" in Gang setzen. Welche Konflikte entstehen, wenn exklusive Ansprüche auf historische Narrative um Landschaft und Eigentum in solchen Prozessen auf die inklusive Rhetorik der UNESCO treffen, wird am Fallbeispiel des Mapungubwe-Nationalparks in Südafrika deutlich gemacht.

Identität wird, aus volkswirtschaftlicher Perspektive, zu einem wesentlichen Faktor im Schutz von Kulturgütern (*Lankau*, *Bicskei* und *Bizer*). Der Beitrag zeigt, dass bestimmten immateriellen kulturellen Gütern eine identitätsstiftende Wirkung zukommt, die Regulierungsmaßnahmen zu ihrem Schutz vor Dritten legitimieren kann. Eine weitere Begründung für Schutzmaßnahmen ist, wie die AutorInnen

argumentieren, dass es zwischen ProduzentInnen und KonsumentInnen Informationsunterschiede bezüglich der Produkteigenschaften kultureller Güter gibt, die eine Zertifizierung aufgrund der Gefahr eines Marktversagens rechtfertigen. Die Analyse unterschiedlicher Modellgesetze zum Schutz immaterieller Kulturgüter macht in diesem Zusammenhang deutlich, welche Kriterien für eine effektive und effiziente Regulierung ausschlaggebend sind.

Führt man agrarökonomische und kulturanthropologische Forschungsperspektiven zusammen, so ergibt sich ein vollumfängliches Verständnis davon, hier am Beispiele geografischer Indikationen für Käse, wie Akteure mit Schutzinstrumenten und kulturellen Ressourcen umgehen (*May, Sidali, Spiller* und *Tschofen*). Bei der Begründung von Besonderheiten traditioneller und regionaler Spezialitäten wird auf kulturelle Faktoren rekurriert, während wirtschaftliche Interessen für die Positionierung von Kultur als Produktmerkmal maßgeblich sind. Der Beitrag macht deutlich, wie das Zusammenspiel von ökonomischen und kulturellen Motiven und Effekten in den Beziehungen zwischen ProduzentInnen, KonsumentInnen, Schutzsystemen und Vorstellungen von Raum sich auf die Positionierung von Lebensmittelspezialitäten auswirkt.

Der Band schließt mit einem Beitrag zu Ethiken des Verhandelns, wie sie in verschiedenen internationalen Foren dokumentiert wurden. *Groth* und *Döpking* zeigen für multilaterale Verhandlungen über Cultural Property, dass normative Ansprüche Gerechtigkeitsvorstellungen implizieren, die sich in ihrer Reichweite wesentlich unterscheiden. So gibt es Forderungen, die vor allem die Einhaltung von prozeduralen Standards oder den Einbezug von betroffenen Akteuren umschließen, während andere eine Art zwischenstaatlichen „Ausgleich“ in Form von Rechten an Kultur oder materiellen Ressourcen fordern, der im nationalstaatlichen rechtlichen Rahmen oftmals nicht vorgesehen ist und eine Überschreitung von Rechtsprinzipien bedeuten würde. Damit setzt der Beitrag Theoriediskussionen über Gerechtigkeit in multilateralen Kontexten mit der empirischen Arbeit des Teilprojektes zu Ethiken des Verhandelns in Beziehung und ergänzt die sprechakttheoretische Betrachtung von normativen Claims um eine Analyse ihrer Situiertheit.

4 Dank

Das gesamte Team der DFG-Forschergruppe 772 ist der Deutschen Forschungsgesellschaft zu großem Dank verpflichtet für die Förderung des Gesamtverbundes und der verschiedenen Teilprojekte, in deren Rahmen eine Reihe von NachwuchsforscherInnen auf Promotions- und Postdoc-Ebene Förderung erfahren durften. Der Georg-August-Universität in Göttingen, an welcher der Großteil der Projekte angesiedelt war, aber auch den Universitäten Hamburg und Tübingen, die je ein Teilprojekt beherbergten, sind wir für die Unterstützung durch grundständige Maßnahmen verpflichtet.

Im Lauf der Jahre haben wir die intellektuelle Unterstützung einer Reihe von internationalen KollegInnen erfahren dürfen. Als Langzeitfellows oder auch kurzfristigere BesucherInnen haben sie durch ihre Teilnahme an Workshops, Beiträge zu unsern Publikationen und vor allem durch das Mentoring, das sie unserem wissenschaftlichen Nachwuchs zukommen ließen, die Arbeit am Komplex Cultural Property enorm bereichert. Als Fellows weilten in Göttingen Maurizio Canavari, Rosemary Coombe, Bruno Frey, Ejan Mackaay, Francesca Merlan, Dorothy Noyes und Lyndel Prott. Kürzere Expertenbesuche statteten uns folgende WissenschaftlerInnen ab: Lorraine Aragon, Keebet von Benda-Beckmann, Donald F. Brenneis, Christoph Brumann, John L. Comaroff, Andrea Dörr, Tatjana Flessas, Valdimar Hafstein, Michael Hahn, Ellen Hertz, Jason Jackson, Silke von Lewinsky, William Logan, Sabine Maasen, Nele Matz-Lück, Gabriele Mentges, Dwjen Rangnekar, Philip Scher, Thomas Schmitt, Sabine von Schorlemer, Laurajane Smith, Ruth Towse, und Anne Trebilcock. Ihre Vorträge, Workshops und Klausurtagungsteilnahmen haben unsere Arbeit vielseitig bereichert.

Viele der hier versammelten Texte wurden bei der letzten Klausurtagung der ForscherInnengruppe im Kloster Drübeck gemeinsam diskutiert. Karl Michael Brunner, Maurizio Canavari und Markus Tauschek gaben uns hierzu als Kommentatoren den notwendigen Außenblick zur Schärfung von Form und Inhalt. Bei der Erstellung dieses Bandes wurden die HerausgeberInnen tatkräftig unterstützt von Lars Döpking, Lea Stöver, Leon Wienhold und Robin Marlow, denen an dieser Stelle für ihre redaktionelle Mitarbeit herzlich gedankt sei. Schließlich bedanken wir uns auch bei Margo Bargheer und Jutta Pabst, die uns seitens des Göttinger Universitätsverlags mit diesem wie auch mit allen anderen Bänden der Cultural Property-Reihe mit Expertise und viel Geduld begleitet haben.

Literatur

Bendix, Regina F., Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.)
2010 Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bendix, Regina F., Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2012 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bendix, Regina F., Kilian Bizer und Dorothy Noyes
in Vorbereitung Sustainable Interdisciplinarity: Social Research as Social Process.

Bicskei, Marianna
2015 Social Identity in the Provision and Protection of Cultural Goods. Dissertation, Georg-August-Universität Göttingen. Online verfügbar unter http://hdl.handle.net/11858/00-1735-0000-0022-5DCB-F (Zugriff am 30.03.2015).

Bizer, Kilian, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.)
2013 Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdruckformen. Interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Groth, Stefan
2012 Negotiating Tradition: The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2015 Between Society and Culture: Recognition in Cultural Heritage Contexts. *In* Between Imagined Community and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage. Nicholas Adell, Regina Bendix, Chiara Bortolotto und Markus Tauschek (Hrsg.). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hrsg.)
2011 World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listingsin Cambodia. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2013 Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlement between Heteronomy and Self-Ascription. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Lyndel V. Prott (Hrsg.)
in Vorbereitung Cultural property and Contested Ownership. The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution.

Lankau, Matthias
2014 Institutional Designs of Public Goods in the Context of Cultural Property. Dissertation, Georg-August-Universität Göttingen. Online verfügbar unter http://hdl.handle.net/11858/00-1735-0000-0022-5E27-A (Zugriff am 30.03.2015).

May, Sarah, Katia Sidali, Achim Spiller und Bernhard Tschofen (Hrsg.)
in Vorbereitung Taste, Power, Tradition. Geographical Indications as Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Müske, Johannes
2015 Klänge als Cultural Property. Technik und die kulturelle Aneignung der Klangwelt. Zürich: Chronos.

Ochoa Jiménez, Maria Julia
2011 Der Schutz materieller Kulturgüter in Lateinamerika. Universelles, regionales und nationales Recht. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Smith, Laurajane
2013 Discussion. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 389-398. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Stoll, Peter-Tobias
2012 Commentary on Artts 20 and 21. *In* Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions (2005) – Explanatory Notes. Sabine von Schorlemer and Peter-Tobias Stoll (Hrsg.), 519-551. Heidelberg: Springer.

Teil 1:
Instrumente und Arenen

Das zwischenstaatliche Komitee der WIPO zu geistigem Eigentum an traditionellem Wissen, traditionellen kulturellen Ausdrucksformen und genetischen Ressourcen

Stefan Groth, Peter-Tobias Stoll und Miriam Sanmukri

Auf internationaler Ebene beschäftigen sich mehrere Gremien direkt oder indirekt mit dem Schutz von traditionellem Wissen. Neben dem Übereinkommen über die biologische Vielfalt (*Convention on Biological Diversity*, CBD) von 1992 und darauf aufbauenden Protokollen, dem Ständigen Forum für indigene Angelegenheiten (*United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues,* UNPFII) oder der UNESCO-Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes von 2003 fokussiert insbesondere ein Komitee der Weltorganisation für Geistiges Eigentum (*World Intellectual Property Organization*, WIPO) auf den Schutz traditioneller Wissensbestände. Im Komitee zu Geistigem Eigentum und Genetischen Ressourcen, Traditionellem Wissen und Traditionellen Kulturellen Ausdrucksformen (*WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore,* im Folgenden: WIPO IGC) verhandeln die 188 WIPO-Mitgliedsstaaten seit 2001 über mögliche Schutzmaßnahmen. Eine Einigung zwischen den Verhandlungsparteien konnte dabei bis dato nicht gefunden werden: es liegen zwar bereits Verhandlungstexte zu den drei thematischen Schwerpunkten des Gremiums – traditionelles Wissen, traditionelle kulturelle Ausdrucksformen und genetische Ressour-

cen – vor, in Schlüsselfragen bestehen jedoch noch substantielle Uneinigkeiten.[1] Ein konkretes Schutzinstrument für diesen Bereich existiert auf internationaler Ebene noch nicht.

1 Aufgabenbereich des WIPO-Komitees

Dem Profil der WIPO entsprechend (vgl. Stoll 1995) beziehen sich die multilateralen Verhandlungen formal auf den Aspekt des geistigen Eigentums. Damit geht es im Kern um den Zusammenhang zwischen Patenten, Marken- oder Urheberrechten und traditionellem Wissen. Obschon die Verhandlungen zeitweise die Erhaltung und Wahrung von Cultural Property thematisieren und auch politische Fragen wie Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit oder Entwicklungspolitik beinhalten, ist der eigentliche Aufgabenbereich auf den rechtlichen Schutz von geistigem Eigentum beschränkt.

Das WIPO IGC verhandelt über Cultural Property und damit verknüpfte Ressourcen entlang der drei im geistigen Eigentumsrecht maßgeblichen Dimensionen *Wissen, Performanzen* und *genetische Ressourcen*. Die Verhandlungen beschränken sich auf die internationale Ebene und damit auf den Schutz dieser Ressourcen über staatliche Grenzen hinweg. Nichtsdestotrotz ist das IGC Ausgangspunkt für bilaterale und regionale Prozesse sowie Austragungsort für innerstaatliche Konflikte zwischen verschiedenen Akteuren (vgl. Groth 2012: 31–52; Åhrén 2002).

Traditionelles Wissen meint im Rahmen der WIPO das entwickelte und überlieferte Wissen, das aus „geistiger Aktivität in einem traditionellen Kontext resultiert, einschließlich Erfahrung, Praxen, Fähigkeiten und Innovationen" (WIPO n.d.). Solches Wissen kann in einer Vielzahl unterschiedlicher Kontexte vorkommen und beispielsweise medizinisches oder technisches Wissen beinhalten. Das Wissen um traditionelle Heilpflanzen oder traditionelle Arten der Bekämpfung von Buschbränden sind Beispiele hierfür. Auch im Bereich der Landwirtschaft stellt traditionelles Wissen eine Ressource[2] dar, die für nachhaltige Praxen genutzt werden kann: "Sustainable irrigation is maintained through traditional water systems such as the *aflaj* in Oman and Yemen, and the *qanat* in Iran" (WIPO 2005: 5). Es gibt allerdings keine verbindliche Definition des Begriffes im WIPO IGC, da Schlüsselelemente umstritten sind. So wird zum Beispiel die Frage diskutiert, über wie viele Generationen Wissen weitergegeben werden muss, um als traditionell zu gelten. Zudem ist umstritten, ob nur „traditionelle Gemeinschaften, einschließlich

[1] Im Rahmen der WIPO-Generalversammlungen im September 2014 konnte zudem keine Einigung über einen Arbeitsplan des IGC getroffen werden, so dass das Komitee zur Zeit nicht tagt. Eine Entscheidung über den Fortgang des IGC steht bis zur WIPO-Generalversammlung 2015 aus; vgl. http://www.wipo.int/export/sites/www/about-wipo/en/assemblies/pdf/synthesis_2014.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

[2] Zu unterschiedlichen Perspektiven auf den Wert traditionellen Wissens vgl. Groth 2011.

indigener und lokaler Gemeinschaften" (WIPO n.d.) als Träger traditionellen Wissens in Frage kommen, oder auch andere Gruppen aus rechtlicher Sicht für die Trägerschaft qualifiziert sein können.

Traditionelle kulturelle Ausdrucksformen (zu Beginn der Verhandlungen auch als Ausdrücke von Folklore – *expressions of folklore* – bezeichnet) beziehen sich auf „materielle oder immaterielle Formen, in denen sich traditionelles Wissen und Kulturen manifestieren"; dazu gehören „traditionelle Musik, Performanzen, Narrative, Namen und Symbole, Designs oder architektonische Formen" (ebd.). Die kommerzielle Verwertung dieser Bestände in der Musik- oder Modeindustrie hat in der Vergangenheit zu Konflikten zwischen verschieden Akteuren geführt. Beispiele hierfür finden sich in Diskussionen über die Patentierung von Yoga-Positionen (Bizer 2010) oder auch der Normierung und Verrechtlichung von Batik-Techniken (Hauser-Schäublin und Klenke 2010: 38–41; vgl. auch Zimbehl 2010). Auch für diesen Begriff gibt es bislang keine verbindliche Definition im Rahmen des WIPO IGC, wobei Fragen nach dem genauen Umfang oder den Nutzungsmöglichkeiten zukünftig geschützter Ressourcen eine wichtige Rolle spielen.

Genetische Ressourcen sind das dritte Element der Verhandlungen. Gemeint ist genetisches Material mit „tatsächlichem oder potentiellem Wert" (WIPO n.d.), das oft über traditionelles Wissen indigener oder lokaler Gemeinschaften erschlossen wird. Das zentrale Beispiel für solche Ressourcen sind Pflanzen mit Wirkstoffen, die in medizinischen oder kosmetischen Kontexten Anwendung finden können. So wird beispielsweise der Wirkstoff der afrikanischen Hoodia-Pflanze in „Appetitzüglern" genutzt, die mit großem Erfolg von pharmazeutischen Unternehmen vertrieben werden. Um die Ansprüche der indigenen Gruppe der San, die die Hoodia-Pflanze traditionell nutzt, um Durst und Hunger in der Wüste zu unterdrücken, und die weltweite Vermarktung des Wirkstoffes entstanden Diskussionen über die „faire" Verteilung von Profiten und über ethische Richtlinien für die Erschließung solcher Ressourcen (Wynberg et al. 2009). Die Aneignung und anschließende Patentierung solcher Ressourcen durch pharmazeutische Unternehmen wird unter dem Schlagwort der „Biopiracy" (Hayden 2003, 2005) sowohl von einigen Staaten als auch von zivilgesellschaftlichen Organisationen scharf kritisiert.

In der Schutzdiskussion des WIPO IGC geht es mit Blick auf traditionelles Wissen nur um immaterielle Bestände, obwohl im Gremium die vielfach diskutierte Problematik dieser Unterscheidung bewusst ist (vgl. Shand 2002) – gerade traditionelle kulturelle Ausdrucksformen, denen im WIPO IGC sowohl materielle als auch immaterielle Qualitäten zugesprochen werden, illustrieren diesen Punkt. Letztlich ist das WIPO IGC jedoch durch sein Mandat auf die Regulierung immaterieller Aspekte beschränkt.

Von einigen Akteuren wird auch die Inkompatibilität des Immaterialgüterrechts mit traditionellem Wissen und traditionellen kulturellen Ausdrucksformen problematisiert, da die hier in Rede stehenden Bestände nur aus ihrem spezifischen kulturellen Kontext heraus zu verstehen seien und nicht isoliert betrachtet werden könnten.

Die Verhandlungen des WIPO IGC sind noch nicht abgeschlossen. Über Form und Inhalt eines potentiellen internationalen Schutzinstrumentes besteht noch keine Einigkeit. Ob sich die WIPO-Mitgliedsstaaten auf einen Regelungstext einigen können, und dieser einen rechtlich verbindlichen Charakter haben soll, ist derzeit noch offen.

Die Verhandlungen sind aber auch als Reaktion auf Fälle und Strukturen zu verstehen, in denen Cultural Property bereits über staatliche Grenzen hinweg patentiert, markenrechtlich geschützt oder kommerziell verwendet wird. Die Tatsache, dass international keine verbindlichen Regulierungs- oder Sanktionsmaßnahmen gegen die missbräuchliche Aneignung und Verwendung dieser Ressourcen existieren, kann nachgerade als Grund für die Gründung des WIPO IGC verstanden werden. Da Entwicklungsländer und einige andere Staaten mit der Situation unzufrieden waren, dass sowohl traditionelles Wissen als auch traditionelle kulturelle Ausdrucksformen und genetische Ressourcen auf zwischenstaatlicher Ebene ohne vorherige Erlaubnis und ohne Kompensation verwendet oder angeeignet wurden, drängten sie auf die Einrichtung eines Komitees, das sich mit diesem Problem beschäftigen sollte. In diesem Sinne sind die Verhandlungen des WIPO IGC eine Reaktion auf einen Zustand, in dem der Umgang mit genetischen Ressourcen, traditionellem Wissen und kulturellem Eigentum nach Meinung einiger Staaten unzureichend reguliert sei.

Über das WIPO IGC hinaus gibt es jedoch eine Vielzahl von regionalen und bilateralen Abkommen, lokal spezifischen Lösungen oder Protokollen, die den Umgang mit den im Komitee verhandelten Ressourcen bereits regulieren (vgl. Bizer et al. 2013). Einige dieser Instrumente, wie das "Swakopmund Protocol on the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Folklore" der *African Regional Intellectual Property Organization* (ARIPO)[3] gehen auf die WIPO Verhandlungen zurück, so dass zwar bislang ein internationales immaterialgüterrechtliches Instrument fehlt, aber die Bestrebungen des Komitees in anderen Kontexten bereits Früchte getragen haben.

2 Akteure im WIPO-Komitee

Hauptakteure in den Verhandlungen sind die 188 Mitgliedsstaaten der WIPO. Nur diese sind nach der Verfahrensordnung des Komitees und der übergeordneten Organisation stimmberechtigt, und als zwischenstaatlicher Zusammenschluss sind die Interessen der beteiligten Staaten maßgeblich. Die Verhandlungspositionen der Staaten sind überaus divers. Eine Allianz aus Entwicklungsländern setzt sich stark für ein rechtlich verbindliches Instrument ein, während viele westliche Industriena-

[3] http://www.wipo.int/wipolex/en/treaties/text.jsp?file_id=201022 (Zugriff am 20.12.2014).

tionen einer Modifizierung oder Ergänzung des Immaterialgüterrechts um ein Instrument zum Schutz von traditionellem Wissen skeptisch gegenüberstehen. Als Begründung für diese Verhandlungslage wird herangezogen, dass gerade afrikanische, lateinamerikanische und einige asiatische Staaten einen hohen Anteil indigener Bevölkerung, eine besonders ausgeprägte Biodiversität, weit verbreitetes traditionelles Wissen oder traditionelle kulturelle Ausdrucksformen beherbergen, die durch das gegenwärtige System des geistigen Eigentums nur unzureichend gegen eine unabhängige Nutzung und Verwertung durch Dritte geschützt seien. Die derzeitige Ausgestaltung des Immaterialgüterrechts begünstige die Industrienationen, deren klassische Patent- und Markenrechtsbestände geschützt seien, und die zudem von einer nicht vollständigen Regulierung bezüglich der Cultural Property-Ressourcen profitierten.

Weitere wesentliche Verhandlungsteilnehmer im WIPO IGC sind eine Vielzahl von Repräsentanten indigener und lokaler Gemeinschaften (*indigenous and local communities*), Nichtregierungsorganisationen und Industrievertreter. Diese sind zwar nicht stimmberechtigt, haben aber ein informelles und mittlerweile gewohnheitsmäßiges Rederecht in den Verhandlungen. Über ihre Beiträge, Vorschläge und Beziehungen während und außerhalb der halbjährig stattfindenden Komiteesitzungen können sie indirekt Einfluss auf den Verhandlungsprozess nehmen.

Aus dem Kreis dieser Teilnehmer sind die Vertreter von indigenen und lokalen Gemeinschaften besonders hervorzuheben. Als Träger traditionellen Wissens und anderer kultureller Ressourcen haben sie ein großes Interesse am Ausgang der Verhandlungen und daran, dass ihre Positionen in den Verhandlungsprozess mit einbezogen werden. Ihre Forderungen sind nicht deckungsgleich mit denen der Entwicklungsländer. Sie haben Einfluss auf die Diskussionen im IGC. So gibt es ein indigenes Panel, das zu Beginn von Sitzungen Forderungen und Probleme formuliert – nichtsdestotrotz sind diese den Interessen der Staaten untergeordnet. Indigene Vertreter sind mitunter auch Teil staatlicher Delegationen, beispielsweise für Neuseeland oder Finnland (vgl. Luttmann 2012; Åhrén 2004).

Vertreter pharmazeutischer Unternehmen (vgl. Kiene 2009) oder von Urheberverbänden sind weitere an den Verhandlungen beteiligte Gruppen, die den Prozess beobachten und ihre Forderungen mit einbringen. Deren Stakeholder müssen – wie bei den anderen Gruppen auch – nicht zwingend bei den Verhandlungen anwesend sein, um auf die Position der Staaten einzuwirken, sondern können auch in nationalen Kontexten Einfluss nehmen.

Als weitere wichtige Akteure in den IGC-Verhandlungen sind zwischenstaatliche und regionale Institutionen und Gruppen zu nennen, die in unterschiedlicher Art und Weise mit dem WIPO IGC verbunden sind: die WIPO selbst und ihre Komitees wirken mit ihren Beschlüssen und Verhandlungen auf das IGC ein; nationale und regionale Patentämter (zum Beispiel das *European Patent Office*, die *African Regional Intellectual Property Organization* oder das *United States Patent and Trademark Office*) oder Initiativen reagieren auf die IGC-Verhandlungen, und es gibt Querver-

bindungen zu anderen internationalen Organisationen wie der CBD oder der Welthandelsorganisation (*World Trade Organization,* WTO).

Staatsinteressen spielen im Rahmen des WIPO IGC wie auch in anderen internationalen Gremien und Verhandlungen die maßgebliche Rolle. Darüber hinaus haben jedoch zivilgesellschaftliche Organisationen, indigene Gruppen und andere Interessenvertreter die Möglichkeit zur Einflussnahme auf den Verhandlungsprozess. So können sich zum Beispiel NGOs auf nationaler Ebene auf die Verhandlungen beziehen, um öffentlichen Druck auf die Regierungsposition zu erzeugen. Die Möglichkeiten solcher Einflussnahme sind jedoch begrenzt.

Bei den im WIPO IGC verhandelten Ressourcen, insbesondere bei genetischen Ressourcen und damit zusammenhängendem traditionellen Wissen und entsprechenden Patenten stehen erhebliche ökonomische Interessen im Raum. Auch die Vermarktungsrechte von traditionellen kulturellen Ausdrucksformen sind finanziell bedeutsam. Innovationspolitik, bei der Patente und andere Instrumente des Immaterialgüterrechts als Antriebsfeder wirtschaftlicher Entwicklung gesehen werden, sind neben entwicklungspolitischen Forderungen ein weiterer wichtiger Interessenskomplex, bei dem es sowohl um Rechtssicherheit für Unternehmen als auch um Macht- und Repräsentationsansprüche geht. In Bezug auf die Träger der verhandelten kulturellen Ressourcen sind Motive wie die Anerkennung von Selbstbestimmung und auch Menschenrechte wesentliche Motive.

3 Rechtlicher und politischer Rahmen

Im WIPO IGC geht es um die internationale Dimension des Immaterialgüterrechts, also hauptsächlich um Patente, Marken- und Urheberrechte in der Beziehung zwischen Staaten. Als maßgeblicher rechtlicher Bezugsrahmen fungieren damit bestehende internationale Rechtsinstrumente, -systeme und Konventionen, die sich direkt oder indirekt auf traditionelle kulturelle Ressourcen beziehen. Zwischen den Verhandlungsteilnehmern im WIPO IGC ist umstritten, ob die bestehenden Instrumente für den Schutz dieser Ressourcen ausreichend sind oder ein neues Instrument eigener Art (*sui generis*) entwickeln werden muss, um diesen Schutz gewährleisten zu können. In jedem Fall ist aber zu vermeiden, dass ein potentielles Instrument des WIPO IGC gegen bereits bestehende Verträge oder Konventionen verstößt.

Mit Hinweis auf die Deklaration der Rechte der Indigenen Völker (*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples,* UNDRIP) von 2007 (VN 2007) wird insbesondere von indigenen Gruppen häufig argumentiert, dass deren Rechte an traditionellem Wissen und genetischen Ressourcen dort bereits festgeschrieben seien. Es handelt sich dabei jedoch als "soft law" nicht um ein völkerrechtlich verbindliches Dokument, so dass daraus weder Sanktionsmaßnahmen noch rechtliche Ansprüche ableitbar sind. Einer der zentralen Diskussionspunkte der Verhandlun-

gen ist damit auch die Frage, ob das Komitee ein rechtlich verbindliches oder unverbindliches Instrument entwickeln soll. Diese Frage wird zum jetzigen Zeitpunkt noch offen gehalten.

Bilaterale Verträge, zum Beispiel Freihandelsabkommen, und regionale Abkommen sind ein weiterer wichtiger Aspekt des rechtlichen Rahmens, auf den sich die Regulierung traditionellen Wissens bezieht. Ebenso relevant sind eine Reihe von Protokollen, mit denen indigene Gemeinschaften ökonomische Beziehungen und den Zugang zu traditionellem Wissen oder zu traditionellen Ressourcen auf lokaler Ebene zu regulieren suchen (zum Beispiel Raven 2006). Auch auf Ebene der jeweiligen politischen Regulierungsebenen werden für WIPO IGC wirksame Entscheidungen getroffen, so dass sich beispielsweise die Verhandlungsposition der Europäischen Union zu genetischen Ressourcen aus Beschlüssen des Europäischen Rates und der Europäischen Kommission speist.

Zum jetzigen Zeitpunkt wird in Deutschland auf Bundesebene die entsprechende Verhandlungsposition auf Ministeriumsebene (Bundesministerium der Justiz) definiert und in der Europäischen Union beraten. Dies geschieht auch im Hinblick auf den möglichen Einfluss, den die Verhandlungsergebnisse auf die nationale und regionale Gesetzgebung haben könnten.

4 Mögliche Effekte des Komitees

Zum jetzigen Zeitpunkt ist die Frage nach den positiven Effekten eines möglichen Schutzinstrumentes aus dem WIPO IGC heraus nur schwer zu beantworten, da eine Entscheidung des Komitees zu dessen Form noch aussteht. Der derzeitige Zustand begünstige – folgt man den Fürsprechern eines rechtlich verbindlichen Instrumentes zum Schutz der verhandelten kulturellen Ressourcen – vor allem Unternehmen in westlichen Ländern, die aus diesen Ressourcen Kapital schlügen. Dabei seien Erträge aus der Vermarktung und dem Verkauf traditioneller kultureller Ausdrucksformen ebenso wie Gewinne aus Patentanmeldungen und der Anwendung traditionellen Wissens zu nennen. Kurzum bevorteile die derzeitige Situation vor allem die Industrienationen und deren Wirtschaft. Eine Abwägung mit Technologietransfers in Entwicklungsländer und anderen entwicklungspolitischen Maßnahmen kommt in dieser Bewertung nicht zum Tragen.

Die Verhandlungen als internationales Forum an sich, in dem diese Forderungen der Demandeurs und von indigenen und lokalen Gemeinschaften Gehör finden, ist als positiver Effekt des Prozesses zu verstehen, der von diesen Akteuren auch als Druckmittel in anderen Arenen genutzt werden kann. Zudem ist das WIPO IGC als Kompetenzpool Ausgangspunkt und Mediator für diverse Initiativen, bei denen beispielsweise *Access and Benefit Sharing* (ABS)- oder *Prior-Informed*

Consent (PIC)-Protokolle[4] verbreitet werden. Aus der CBD stammend regeln diese Konzepte den Zugang zu traditionellen Ressourcen und das Teilen von resultierenden Gewinnen nach Einverständnis der Träger dieser Ressourcen. Auch das Konzept der *Biocultural Community Protocols* bietet denkwürdige Anknüpfungspunkte, die jenseits der internationalen Ebene die Kooperation zwischen indigenen und lokalen Gemeinschaften und Unternehmen bezüglich traditioneller kultureller Ressourcen regeln (vgl. Groth 2013). Durch die Verhandlungen im Rahmen des WIPO IGC können diese Konzepte in bi-nationalen oder lokalen Kontexten fruchtbar gemacht werden, was im Sinne einer Rechtssicherheit auch für Unternehmen von Interesse ist. In dieser Hinsicht hat das Komitee einen bewusstseinsbildenden Effekt.

Darüber hinaus gibt es parallel zu den Verhandlungen im WIPO IGC Entwicklungen, die die Überlegungen des Komitees auf nationaler oder regionaler Ebene umsetzen. Ein prominentes Beispiel ist die *Traditional Knowledge Digital Library* (TKDL) Indiens, die als Recherchegrundlage für Patentämter traditionelle Wissensbestände sammelt und so die Patentierung der bereits bekannten und veröffentlichten Inhaltsstoffe verhindert (Chakravarty 2010). Auch auf Ebene der Bewahrung kultureller Ressourcen sind durch das *WIPO TK Documentation Toolkit*[5] und ähnliche Initiativen, die traditionelles Wissen und traditionelle kulturelle Ausdrucksformen dokumentieren, positive Effekte zu verzeichnen.[6]

Die derzeitige Situation in Bezug auf den Schutz traditioneller kultureller Ressourcen im Rahmen des Immaterialgüterrechts wird sowohl von Entwicklungsländern

[4] *Prior Informed Consent* (PIC) oder auch *Free Prior Informed Consent* (FPIC) ist ein Prinzip, das die auf Information basierende Konsultation und Zustimmung von Akteuren beschreibt. Ursprünglich entstand PIC im medizinischen Bereich, wo es die Gewährleistung der ärztlichen Konsultation und Informationsvermittlung zur freien Entscheidungsfindung von Patienten innerhalb eines Behandlungsprozesses betont (Perrault 2004). Mittlerweile ist das Prinzip zu einem festen Bestandteil internationaler Rechtsinstrumente wie der CBD und UNDRIP geworden. Im Rahmen der Aushandlung von Schutzmaßnahmen für traditionelles Wissen adressiert PIC zum einen die Gewährleistung der Souveränitätsrechte von Staaten, zum anderen sollen PIC-Prozesse Transparenz und Rechtmäßigkeit beim Zugang zu sowie der Nutzung von TK sicherstellen (Secretariat of the Convention on Biological Diversity 2002). So wird Mitgliedsstaaten auferlegt, lokalen Gemeinschaften und indigenen Gruppen als Trägerschaft traditionellen Wissens im Vorfeld (*prior*) der Implementierung Informationen über die Ziele, Umsetzung und Folgen der Nutzungs- und Schutzmaßnahmen zu vermitteln (*informed*) und ein daraus resultierendes Einverständnis (*consent*) dieser Akteure einzuholen. PIC ist zwar nicht rechtlich bindend, wird aber dennoch generell als normative Verpflichtung oder Richtlinie definiert (Barelli 2012). Nicht-staatliche, darunter insbesondere indigene Gruppen verwenden das Prinzip unter der Bezeichnung FPIC oftmals innerhalb eines Gerechtigkeitsgedanken, wobei sie es mit Bezug auf die UNDRIP sowohl auf nationaler als auch internationaler Ebene als argumentatives Instrument für die Durchsetzung ihrer kollektiven Rechte auf Selbstbestimmung und politische Partizipation nutzen.

[5] http://www.wipo.int/tk/en/resources/tkdocumentation.html (Zugriff am 20.12.2014)

[6] Die negativen Effekte solcher Dokumentationsmaßnahmen sind u.a. in Hafstein 2007 behandelt worden.

als auch von indigenen und lokalen Gemeinschaften und NGOs kritisiert, da letztere nicht in der Lage seien, deren missbräuchliche Nutzung und Verwertung zu verhindern. Die konstatierte Unterregulierung dieser Ressource resultiere in einer systematischen Benachteiligung, die auch mit historischen Ungleichheiten und kolonialen Konflikten zusammenhänge: der Globale Norden profitiere auf Kosten des Globalen Südens.

Betrachtet man die Verhandlungen selbst, so werden diese von einigen Akteuren und Beobachtern des Prozesses für ihre „Einbindungswirkung" kritisiert: das WIPO IGC werde in die Länge gezogen, um Fragen um traditionelle kulturelle Ressourcen nicht in anderen Gremien der Vereinten Nationen verhandeln zu müssen. Das Komitee fungiere damit als Ablenkungsmechanismus, ohne dass eine Einigung angestrebt werde. Angesichts der Verhandlungspositionen gerade von Industrienationen ist es nicht unwahrscheinlich, dass diese mit ihrer Teilnahme weniger die Entwicklung eines neuen Rechtsinstruments als die Wahrung ihrer Interessen im gegenwärtigen Immaterialgüterrecht verfolgen. Die Einschätzung, dass die Arbeit der WIPO IGC zu einem verbindlichen Vertrag mit Sanktionsmöglichkeiten führt, ist nach Aussagen von Delegierten und nach dem Verlauf der Verhandlungen in der Tat unwahrscheinlich. Eine rechtlich nicht bindende Entschließung mit geringen Auswirkungen wäre eine mögliche Alternative.

Inhaltlich steht das WIPO IGC vor substantiellen Problemen, die bislang in den Verhandlungen nicht ausgeräumt werden konnten. Zum einen ist die von einigen Akteuren geforderte Einführung eines Gruppenrechtes, das die Rechte an traditionellen kulturellen Ressourcen nicht Einzelnen, sondern Gemeinschaften zuweist, mit erheblichen rechtlichen und praktischen Problemen behaftet. Rechtlich gesehen stellt sich hier unter anderem die Frage, wer die Gruppe repräsentieren könnte und wie die Willensbildung in der Gruppe organisiert werden sollte (vgl. Socha 2013). In der Praxis haben sich bei solchen Zuteilungsverfahren auch im Rahmen der WIPO-Aktivitäten bereits Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen aufgetan, die jeweils Ansprüche auf die betroffenen kulturellen Ressourcen erheben. Zudem entstehen hierdurch Prozesse, die kulturelle Praxen und Wissensbestände fixieren und aus einer Situation der Dynamik herauslösen. Diesen Einwand erheben auch viele indigene Repräsentanten, die in der Aufnahme von traditionellen kulturellen Ressourcen in Datenbanken und Registern eine unzulässige Festschreibung von Kultur sehen (Younging 2010). Öffentlich zugängliche Datenbanken könnten zwar wirksam eine missbräuchliche Patentierung verhindern. Mit ihnen wird aber zugleich das traditionelle Wissen zu einem gewissen Teil der Kontrolle der Gemeinschaften entzogen, die Urheberschaftsansprüche daran stellen. Eine Offenlegung in der Public Domain widerspricht den Interessen vieler indigener und lokaler Gemeinschaften, die in diesem und anderen Punkten auch eine Bevormundung durch die Staaten erkennen, auf deren Hoheitsgebiet sie leben. Zuspitzen lässt sich dies als Befürchtung, dass weniger das Immaterialgüterrecht an traditionelle kulturelle Ressourcen, sondern vielmehr die Praxen und Präferenzen indigener und lokaler Gemeinschaften an dieses Immaterialgüterrecht an-

gepasst werden sollten. An der gegenwärtigen Situation vermag ein mögliches Instrument letztlich auch nur wenig auszurichten, da es nicht retroaktiv wirken und daher bereits bekanntes und offengelegtes Wissen nicht schützen und bestehende Schutzrechte nicht antasten könnte.

Die Verhandlungen des WIPO IGC dauern noch an; ein Abschluss in Form der Einberufung einer diplomatischen Konferenz oder gar der Verabschiedung einer Konventionen oder eines rechtlich verbindlichen Vertrages ist noch nicht abzusehen. In der Generalversammlung 2014 der WIPO konnte zudem keine Einigung bezüglich des Arbeitsprogramms des IGC getroffen werden, so dass seit September 2014 die Verhandlungen bis zur nächsten Generalversammlung im Herbst 2015 ausgesetzt sind. Durch die – trotz der Dauer der Verhandlungen seit 2001 – wenig fortgeschrittene Phase gibt es Möglichkeiten zur Einflussnahme, die aber vor allem über öffentlichen Druck vollzogen werden müssten: eine Änderung der gefestigten Positionen sowohl von vielen Befürwortern als auch von vielen Gegnern eines Schutzinstrumentes sind mittelfristig nicht zu erwarten, ohne dass es in nationalen Kontexten zu weitreichenden Diskussionen kommt. In dieser Hinsicht ist das WIPO IGC in der öffentlichen Diskussion in Europa unterrepräsentiert, was sich unter anderem in der Tatsache spiegelt, dass die verhandelten Fragen in Deutschland keine große innenpolitische oder gesellschaftliche Relevanz haben. Bislang wurden die Verhandlungen eher unter strategischen als unter inhaltlichen Gesichtspunkten geführt. Die nationale Umsetzung eines potentiellen verbindlichen oder unverbindlichen Instrumentes ließe zudem einen großen Gestaltungsraum und Einflussmöglichkeiten.

Es wäre auch durchaus denkbar, dass der öffentliche Druck auf Unternehmen und Institutionen, sich hinsichtlich der Rechtssituation indigener Gruppen im Sinne einer stärkeren Einbeziehung, Mitbestimmung und Kompensation einzusetzen, zu einer veränderten Verhandlungsposition auf internationaler Ebene führen könnte. Von Industrievertretern gibt es entsprechende Aussagen, dass die Einführung von Protokollen wie zum Beispiel ABS oder PIC im Sinne der Rechtssicherheit auch im Interesse von pharmazeutischen Unternehmen läge. Für eine weiterreichende Bewusstseinsbildung und Einflussnahme bedarf es allerdings der öffentlichen Diskussion über diese Themen.

Literatur

Åhrén, Mattias
2002 An Introduction to the WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property, Genetic Resources, Traditional Knowledge and Expressions of Folklore. Indigenous Affairs 2 (1): 64–70.

Åhrén, Mattias
2004 Indigenous Peoples' Culture, Customs, and Traditions and Customary Law. The Saami People's Perspective. Arizona Journal of International & Comparative Law 21 (1): 63–112.

Barelli, Mauro
2012 Free, Prior and Informed Consent in the Aftermath of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Developments and Challenges Ahead. International Journal of Human Rights 16 (1): 1–24.

Bizer, Kilian
2010 Yoga Wars: Patents on Yoga Positions? Online verfügbar unter http://cultural-property.uni-goettingen.de/2010/09/yoga-wars-patents-on-yoga-positions (Zugriff am 20.12.2014).

Bizer, Kilian, Matthias Lankau und Gerald Spindler
2013 Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen: Interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Brown, Michael F.
2010 Culture, Property, and Peoplehood: A Comment on Carpenter, Katyal, and Riley's "In Defense of Property." International Journal of Cultural Property 17(3): 569–579.

Chakravarty, Rupak
2010 Preserving Traditional Knowledge: Initiatives in India. IFLA Journal 36 (4): 294–299.

Groth, Stefan
2011 Perspectives of Differentiation: Negotiating Traditional Knowledge on the International Level. Journal of Ethnology and Folkloristics 4 (1): 7–24.
2012 Negotiating Tradition: The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2013 Allmendgemeinschaften und Cultural Commons in der Diskussion um kulturelles Eigentum. *In* Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. Reinhard Johler, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hrsg.), 59–65. Münster: Waxmann.

Hafstein, Valdimar Tr.
2007 Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore ©, Traditional Knowledge™. *In* Prädikat: „Heritage": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 75–100. Münster: Lit.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Karin Klenke
2010 Flexibilisierte Kultur zwischen „Tradition, Modernität und Markt": Akteurs-bezogene Verwendungs- und Bedeutungsvielfalt von „kulturellem Erbe". *In* Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 25–42. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hayden, Cory
2003 From Market to Market: Bioprospecting's Idioms of Inclusion. American Ethnologist 30 (3): 359–371.
2005 Bioprospecting's Representational Dilemma. Science as Culture 14 (2): 185–200.

Kiene, Tobias
2009 The Legal Protection of Traditional Knowledge in the Pharmaceutical Field: An Intercultural Problem on the International Agenda. Münster: Waxmann.

Luttmann, Juliane
2012 Árbediehtu: Traditionelles Wissen. Samische Kultur als Eigentum: Eine diskursanalytische Betrachtung. Concepts and Institutions in Cultural Property 3/2012. Online verfügbar unter http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/serien/qu/cp101/03_2012.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Perrault, Anne
2004 Facilitating Prior Informed Consent Context of Genetic Resources and Traditional Knowledge. Sustainable Development Law and Policy 4 (2): 21–26.

Raven, Margaret
2006 Protocols & ABS: Recognising Indigenous Rights to Knowledge in Australian Bureaucratic Organisations. Indigenous Law Bulletin 39: 1–6.

Secretariat of the Convention on Biological Diversity
2002 Bonn Guidelines on Access to Genetic Resources and Fair and Equitable Sharing of the Benefits Arising out of their Utilization. Montreal: Secretariat of the Convention on Biological Diversity.

Shand, Peter
2002 Scenes from the Colonial Catwalk: Cultural Appropriation, Intellectual Property Rights, and Fashion. Cultural Analysis 3: 47–88.

Socha, Philipp
2013 Spielräume im Völkerrecht: Regional differierende Interpretationen der 'Begünstigten' in den Draft Articles des WIPO IGC. *In* Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. Reinhard Johler, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hrsg.), 99–106. Münster: Waxmann.

Stoll, Peter-Tobias
1995 WIPO: World Intellectual Property Organization. In United Nations: Law, Policies, and Practice. Rüdiger Wolfrum (Hrsg.), 1431–1439. München: Beck.

VN (Vereinte Nationen)
2007 United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP). Online verfügbar unter http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS _en.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

WIPO (World Intellectual Property Organization)
n.d. WIPO Glossary. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/tk/en/resources/glossary.html (Zugriff am 20.12.2014).
2005 Intellectual Property and Traditional Knowledge. Booklet. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/tk/920/wipo_pub_920.pdf (Zugriff am 20.12.2014). Genf: WIPO.

Wynberg, Rachel, Doris Schroeder und Roger Chennells (Hrsg.)
2009 Indigenous Peoples, Consent and Benefit Sharing. Lessons from the San-Hoodia Case. Heidelberg: Springer.

Younging, Greg
2010 Gnaritas Nullius (No Ones' Knowledge): The Public Domain and Colonization of Traditional Knowledge. Online verfügbar unter http://wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_17/wipo_grtkf_ic_17_inf_5_a.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Zimbehl, Philipp
2010 Ausdrucksformen der Folklore: Freie und abhängige Schöpfungen. *In* Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 115–134. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Geographische Herkunftsangaben: Schutzinstrument der Europäischen Union für regionale Spezialitäten

Sarah May, Katia L. Sidali, Achim Spiller und Bernhard Tschofen

1 Regionale Spezialitäten als Kulturgut

Dresdner Christstollen, Gruyère, Parmaschinken oder Bayerisches Bier – all diese Produkte verdanken ihren spezifischen Charakter, so die Annahme der EU, ihrem regionalen Ursprung und seinen „natürlichen und menschlichen Einflüsse[n]" (Europäischer Rat 2006: Artikel 2, Absatz 1a). Damit diese Spezialitäten nur innerhalb ihres Ursprungsgebiets hergestellt, ihre Namen nicht von Herstellern außerhalb des Gebiets genutzt, Produzenten vor Nachahmern und KonsumentInnen vor irreführenden Produktbezeichnungen geschützt werden (ebd.: Erwägungsgründe), vereinheitlichte die Europäische Union den sog. Geoschutz: Sie etablierte mit dem Instrument der geographischen Herkunftsangaben (*geographical indications*, GIs) ein spezifisches, einem Raum zugeordnetes Kollektivrecht.

Mehr als 1400 Namen regionaler Spezialitäten sind derzeit auf europäischer Ebene durch dieses Instrument registriert oder durchlaufen gerade das dafür vorgesehene Antragsverfahren.[1] Während zu Beginn der unionsweiten Regelung, Anfang der 1990er Jahre, wenige und vor allem südeuropäische Produkte angemeldet

[1] Vgl. http://www.qualivita.it/index.php/en/prodotti/ricerca-prodotti-dop-igp-stg sowie http://ec.europa.eu/agriculture/quality/door/list.html (Zugriff am 24.02.2014).

wurden, wird das Instrument inzwischen zunehmend europaweit genutzt. Dementsprechend mehrte sich in den vergangenen Jahren auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Geoschutz. Sie verblieb aber weitgehend in disziplinären Kontexten, was weder der Komplexität des Schutzinstruments noch der Breite der Effekte gerecht wird (Parasecoli und Tasaki 2011: 107). Anders hingegen in der Forschergruppe zu Cultural Property, in der Agrarökonomie und Empirische Kulturwissenschaft zusammenarbeiten.[2]

Solch eine interdisziplinäre Kooperation ist hilfreich zur Untersuchung eines Schutzinstrumentes, das sich auf Konzepte wie Regionalität und Traditionalität stützt, um ein Netz aus (kultur-)politischen, ökonomischen und rechtlichen Interessen zu bedienen: Durch das Rechtsinstrument der GI findet eine Inwertsetzung von Region und Tradition statt. Wie reglementiert die Europäische Union diese Propertisierungs-, Kommodifizierungs- und Kulturalisierungsprozesse? In welchem Kontext erwuchs das Interesse an diesen Regularien? Wie werden sie gegenwärtig implementiert? Und nicht zuletzt: Welche Schlüsse und Empfehlungen lassen sich daraus ableiten? Diese Fragen diskutiert der vorliegende Beitrag aus Perspektive der Agrarökonomie und der Empirischen Kulturwissenschaft.

2 Konzeptionelle, rechtliche und historische Einordnung

Den Grundstein für den europäischen Schutz von regionalen Spezialitäten legte im Jahr 1992 die Verordnung (EWG) Nr. 2081/92 zum Schutz von geographischen Angaben und Ursprungsbezeichnungen für Agrarerzeugnisse und Lebensmittel, die 2006 einer ersten Novellierung unterzogen wurde (Verordnung (EG) Nr. 510/2006).[3] 2012 verabschiedeten EU-Parlament und EU-Rat die Verordnung über Qualitätsregelungen für Agrarerzeugnisse und Lebensmittel (Verordnung (EU) Nr. 1151/2012), mit der die GIs in eine umfassende Regulierung von Qualitätskennzeichnungen eingeordnet wurden.

Das primär agrarpolitisch anmutende Geoschutzinstrument fußt auf kulturhistorischen und -räumlichen Argumenten: Bei GIs, den „qualifizierten" Herkunftsangaben, soll, so Vorstellung und normativer Rahmen, grundsätzlich eine enge Beziehung zwischen der geographisch und kulturell definierten Herkunft, dem

---

[2] Im Rahmen der gemeinsamen Forschung fand beispielsweise im Mai 2013 in Tübingen eine interdisziplinär wie auch international besetzte Tagung statt. Die Proceedings „Taste, Power, Tradition: Geographical Indications as Cultural Property" erscheinen im Universitätsverlag Göttingen.

[3] Deren maßgeblicher Grund war die notwendige Konformität mit den internationalen Handelsregeln der WTO (Spiller et al. 2007): In Folge eines WTO-Panels war die EU aufgefordert, die Möglichkeiten zur Eintragung von Produkten aus Drittländern zu öffnen und deutlicher zu formulieren. Auch war sicherzustellen, dass die Verordnung mit den entsprechenden WTO-Bestimmungen und insbesondere dem TRIPS-Abkommen in Einklang steht (Bundesministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Verbraucherschutz 2006; Europäische Kommission 2006, Profeta/Balling 2007).

Terroir[4], und bestimmten Produkteigenschaften vorliegen, was sie von einfachen Herkunftsangaben ("made in…") abhebt. Im Anmeldeverfahren müssen die AkteurInnen, wie im nachfolgenden Kapitel vertieft wird, genau diesen Zusammenhang zwischen (Kultur-)Raum und Produkt nachweisen.

Raum ist die zentrale Kategorie des europäischen Schutzsystems; ihm werden Geschmack und kulturelles Gedächtnis zugesprochen (Tschofen 2007); aber auch repräsentative, assoziierbare und memorierbare Eigenschaften, die durch GIs hervorgerufen werden. Sie erlauben den KonsumentInnen ein „re-linking" (Barham 2003: 129), ein durch den Namen initiiertes räumliches, soziales, kulturelles Verorten. So wie die "labels of origin 'belong' to the region itself" (Barham 2003: 129), „gehören" diese Produkte der Region: Nicht Einzelpersonen oder -firmen haben das Recht auf den regionalen Namen, sondern alle das Produkt herstellende AkteurInnen der Region, sofern sie entsprechend organisiert sind (Becker 2002: 10).

Konsequenterweise werden GIs als raumgebundenes Kollektivrecht vergeben:[5] Um eines der drei Schutzzeichen (s. Überblick) zu erhalten, müssen sich die regionalen HerstellerInnen zu einer Schutzgemeinschaft zusammenschließen, die GI gemeinsam beantragen und nach der Bewilligung das Eigentum gemeinschaftlich verwalten. Die räumliche Determinierung des Herstellungsgebiets reglementiert auch die Ansprüche auf das Kollektiveigentum: Carol Rose spricht von "limited common property", welches sie "as commons amongst the member of a group, but exclusively vis-à-vis the outside world" charakterisiert (1998: 32).

Stufen des EU-Geoschutzes

Drei Zertifikate werden innerhalb des EU-Schutzsystems unterschieden (Voss und Spiller 2008): die geschützte Ursprungsbezeichnung (g.U.; Protected Designation of Origin/PDO), die geschützte geographische Angabe (g.g.A.; Protected Geographical Indication/PGI) sowie die garantiert traditionelle Spezialität (g.t.S.; Traditional Specialities Guaranteed/GTS). Während für ein g.U.-Produkt wesentliche Zutaten und Produktionsstufen sowie die traditionelle Herkunft als regional nachgewiesen werden müssen, können bei der g.g.A. wichtige Zutaten und Produktionsprozesse außerhalb des indizierten Gebiets liegen. Die g.t.S. verweist schließlich lediglich darauf, dass ein Produkt und die entsprechend festgelegte Rezeptur traditionell mit einer bestimmten Region verbunden werden.

---

[4] Der Begriff wurde vor allem in Zusammenhang mit der Herstellung von Wein genutzt. Er meint zunächst die Charakteristika von Boden und Mikroklima, die die landwirtschaftlichen Produkte eines Gebiets bestimmen; zudem aber bezieht er sich auf Praktiken und Wissen seiner BewohnerInnen und ein Gedächtnis, das diesem Raum zugesprochen wird; vgl. Barham 2003: 131.

[5] Historisch lässt sich das Kollektiveigentum am geographischen Ursprung rückverfolgen bis ins Jahr 1919. Damals wurde es in Frankreich rechtlich festgelegt, vgl. Becker 2002, S. 72.

Juristisch betrachtet, fallen die GIs unter die „sui generis Rechte", da sie keiner der klassischen Säulen des geistigen Eigentumsrechts, also weder den Marken-, noch Patent- oder Urheberrechten zuzuordnen sind. Gerade die Abgrenzung zu Marken lohnt die Betrachtung, denn GIs vereinen, wie Skilton und Wu (2013) hervorheben, Eigenschaften von Marken und Gütesiegeln: Marken, privatwirtschaftliche Namen beziehungsweise Symbole, dienen – wie auch geographische Angaben – zur Identifizierung von Produkten auf dem Markt. Im Gegensatz zu Marken bezeichnen GIs jedoch, wie oben beschrieben, kein Privat-, sondern ein (limitiertes) Kollektiveigentum. Genauso wie staatliche oder private Gütesiegel, die als Qualitätszeichen anzeigen, dass die Produkte von Dritten kontrolliert und zertifiziert werden, referenzieren GIs auf Gütekriterien: Sie verweisen auf eine enge Verbindung von Produktqualität und Ursprungsregion, die von den KonsumentInnen nicht überprüfbar ist. GIs können somit „primär [als] eine Verständigungsnorm über den Ursprung bzw. die Herkunft eines Produktes" (Becker 2002: 4) verstanden werden, deren Voraussetzungen aber die Kenntnis um und das Vertrauen in das Zeichen sind, was abschließend problematisiert werden wird.

Als eines der Kernziele des Geoschutzes benennt die EU daher Transparenz für die KundInnen, des Weiteren die Qualitätssicherung, die nachhaltige Entwicklung des ländlichen Raums sowie den Schutz der ProduzentInnen vor Nachahmung und Missbrauch (Europäische Kommission 2006: 3f.; sowie Groth und May in diesem Band).[6]

Mit den Herkunftsangaben garantiert die EU weitreichenden Schutz: Er ist zeitlich unbegrenzt und verpflichtet den Staat zur Durchsetzung des Rechtsanspruches. Der Schutz der geographischen Herkunft ist ein „altes Anliegen des Urheberrechts" (Tschofen 2007: 185). Das gegenwärtige EU-Modell orientiert sich an jenem Frankreichs, welches schon früh qualifizierte Herkunftsangaben für beispielsweise Wein und Käse etablierte: Bereits im 14. Jahrhundert wurde der Roquefort Käse vor Nachahmung geschützt, sein Name an das Ursprungsgebiet gebunden (Becker 2002: 72; Becker 2005: 5; Barjolle und Sylvander 2002: 16). Auf internationaler Ebene ist der Herkunftsschutz seit Ende des 19. Jahrhunderts geregelt: Die Pariser Konvention über den Schutz industriellen Eigentums verbot 1883 falsche Angaben über die Herkunft; 1891 etablierten die Madrider Abkommen eine Markenregistrierung und damit den Schutz vor irreführenden Herkunftsangaben; und 1958 vereinheitlichte das Lissaboner Abkommen den Schutz der Ursprungsbezeichnungen und ihre internationale Registrierung. Die EU harmonisierte dann in ihrer Verordnung von 1992 die bestehenden südeuropäischen Ansätze des Geoschutzes (Parasecoli 2014).

Neben den EU-Regularien und einzelstaatlichen Gesetzen beschäftigen sich Verhandlungen und Vereinbarungen auf internationaler Ebene mit dem Her-

[6] Insgesamt verfolgt die EU mit GIs ein Bündel von Zielen, das in der ökonomischen Literatur häufig nicht hinreichend verstanden wird. Insbesondere die identitätsstiftenden und auf die Entwicklung regionaler Kompetenzen zielenden Komponenten werden häufig ausgeblendet.

kunftsschutz: Er ist Gegenstand der Doha-Entwicklungsagenda, der Debatten der World Intellectual Property Organization (WIPO) und Teil der Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS), einer frühen Vereinbarung der World Trade Organization (WTO), die 1994, zwei Jahre nachdem die EU ihr Rechtsinstrument etablierte, den Geoschutz zum internationalen Anliegen machte und mit TRIPS einen mächtigen Durchsetzungsmechanismus schuf.[7]

3 Lokale Realisierungen europäischer Regularien

Die EU möchte die Antragstellung zum Herkunftsschutz als eine Initiative von unten verstehen: „Die Erzeuger legen ihre Spezifikationen selbst fest. Zwar werden diese von nationalen und EU-Behörden überprüft, doch enthalten die Systeme ein starkes Element der Selbstregulierung“ (Europäische Kommission 2006: 10). Ohne behördliche Unterstützung aber können die meisten ProduzentInnen und Schutzgemeinschaften das Anmeldeverfahren nicht bestehen, muss doch nicht nur das Produkt samt Zutaten und Zubereitung spezifiziert und eingegrenzt, sondern auch nachgewiesen werden, seit wann Produkt und (Herstellungs-)Praktiken in einem zu definierenden Gebiet kulturell verankert sind (siehe Übersicht). Diese Legitimierung verlangt spezifische Kenntnisse, Produkt, Region und historische Verankerung betreffend, in Kombination mit einem Verständnis für europäisches Recht – ein Know-how, das in klein- und mittelständischen Unternehmen selten vorhanden ist und die Rolle begleitender staatlicher Institutionen stärkt.

In der Anmeldephase sind daher AkteurInnen der regionalen Regierungs- und Verwaltungsebene zentral: Meist sind sie es, die das Akkreditierungsverfahren anstoßen, die bei der Aushandlung der Spezifikation unter ProduzentInnen vermitteln, die eine wichtige „Übersetzungsfunktion“ zwischen EU-Regularien und ihren regionalen Realisierungen einnehmen und die Transformation räumlich und kulturell begrenzter Wissensbestände zu entgrenzten und universalisierenden Ordnungen vornehmen (Tschofen 2007; Welz 2007; Hegnes 2010; May 2015).

Nach Zuspruch einer Herkunftsangabe wird das Kollektivgut im Regelfall von regionalen Schutzgemeinschaften verwaltet, in denen die beteiligten ProduzentInnen organisiert sind. Da das Kollektivrecht an ein geographisches Gebiet und produktionstechnische sowie produktspezifische Charakteristika gebunden ist, nicht aber an Herkunft, Wissen oder Können einzelner HerstellerInnen, muss eine Schutzgemeinschaft grundsätzlich offen sein für zusätzliche ProduzentInnen, die von den finanziellen und organisatorischen Investitionen der PionierInnen profitieren.

[7] Vgl. http://www.wipo.int/geo_indications/en/#laws (Zugriff am 05.12.2013) und auch Parasecoli 2015.

Das Anmeldeverfahren

Den Impuls, eine GI für ihre regionale Spezialität zu beantragen, geben meist einzelne ProduzentInnen oder AkteurInnen staatlicher Behörden. Diese InitiatorInnen müssen zunächst den Zusammenschluss (möglichst) aller ErzeugerInnen oder VerarbeiterInnen der Spezialität erwirken, da der Antrag auf Eintragung nur von einer Vereinigung von ProduzentInnen gestellt werden kann (Europäischer Rat 2006: Artikel 5 Absatz 1). Die Ausarbeitung des Antrags erfordert eine Produktspezifikation: Name, Rohstoffe, physikalische, chemische, mikrobiologische und organoleptische Eigenschaften und Herstellungsverfahren müssen darin ebenso dargelegt werden wie die Gebietseingrenzung und die Erläuterung des „Zusammenhangs zwischen der Güte oder den Eigenschaften des Agrarerzeugnisses oder Lebensmittels und den geografischen Verhältnissen" (ebd.: Artikel 4, Absatz 2f). Diese Kriterien sind aber keineswegs so eindeutig wie der EU-Text suggeriert: Häufig müssen die AntragstellerInnen recherchieren, um den traditionellen Ursprung dokumentieren zu können, müssen diskutieren, um einen Konsens in der Gruppe der HerstellerInnen zu erwirken. In diesem Aushandlungsprozess spielen regionale Behörden eine wichtige Rolle: Sie ermöglichen das Übersetzen alltäglicher Praktiken in den europäischen Erwartungskontext (Hegnes 2010; May 2013a).

Nachdem der Antrag formuliert ist, durchschreitet er ein nationales, dann europäisches Prüfprozedere. Da dies in den europäischen Mitgliedsstaaten variiert, wird hier das Anmeldeverfahren deutscher Produkte erläutert: Zunächst wird der Antrag zusammen mit einer Gebühr von derzeit 900 € (Deutsches Patent- und Markenamt 2009: II. 9) dem Deutschen Patent- und Markenamt (DPMA) in München übergeben. Die SachbearbeiterInnen prüfen den Antrag formal und inhaltlich und holen hierzu Stellungnahmen von Ministerien, Fachbehörden und Verbänden aus Bereichen des Verbraucherschutzes, der Ernährung und der Landwirtschaft ein. Nimmt der Antrag diese Hürde, wird er im Markenblatt veröffentlicht: Für drei Monate können BundesbürgerInnen Stellung nehmen, welche dann wiederum durch das DPMA geprüft werden.

Im Anschluss wird der Antrag an das Bundesministerium der Justiz und von dort an die Europäische Kommission weitergeleitet. Auch dort wird der Eintragungsantrag geprüft, meist impliziert das Rückfragen beim Ministerium, das die Anfrage wiederum an das DPMA oder die Schutzgemeinschaft weiterleitet. Im Erfolgsfall wird die Entscheidung der Kommission im Amtsblatt der Europäischen Union veröffentlicht; nicht-deutsche AkteurInnen haben nun sechs Monate Zeit für eine Stellungnahme. Falls nicht erfolgreich Einspruch erhoben wurde, wird die Spezialität in das EU-Register eingetragen.

Für die ProduzentInnen folgen aus der Eintragung Vorzüge: Der Missbrauch des Namens und eine Missachtung der Spezifikation und Herstellung außerhalb des Ursprungsgebiets werden geahndet. Sie haben aber auch Verpflichtungen: Auf der Verpackung müssen sie die GI kenntlich machen; zudem kontrollieren staatliche oder private Zertifizierer in regelmäßigen Abständen, ob sich die Hersteller in ihrer Produktion an die eingetragene Spezifikation halten.

Potentiell begründen GIs ein System des Gemeinschaftsmarketings, doch auch lebensmittelhygienische und rechtliche Beratungen, Produktionskontrollen und gemeinsame Veranstaltungen werden in der Schutzgemeinschaft organisiert. Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung variieren dabei so stark wie die internen Organisationsstrukturen, die direkte Auswirkungen auf die Kooperationsbereitschaft (Dentoni et al. 2013) und das Involvement (Skilton und Wu 2013) der Mitglieder haben: Im Rahmen der gemeinschaftlichen Verwaltung eines Eigentums bestehen tendenziell Anreize zu „Trittbrettfahrerverhalten" (Bravo 2002) und damit zu (zu) geringen Investitionen in Maßnahmen der gemeinsamen Positionierung der Spezialität auf dem Markt (Sidali und Spiller 2014). Jedes einzelne Unternehmen im Konsortium wird nicht in Werbung investieren, die dann allen anderen auch zu Gute kommt. Gerade bei Schutzgemeinschaften mit vielen heterogenen Beteiligten ist deshalb eine geringe Investitionsbereitschaft ins Marketing zu beobachten, was die Verbreitung der Spezialitäten erschwert (ebd.).

Auch vor diesem Hintergrund sind Prozesse der Ausdifferenzierung (z.B. die Diversifizierung des herkunftsgeschützten Angebots anhand zusätzlicher Qualitätssiegel wie im Falle von Chianti g.U. und Chianti Classico g.U.) innerhalb von Schutzgemeinschaften besonders diffizil. Bei heterogenen Strukturen, die beispielweise die Betriebsgröße, naturräumliche Voraussetzungen oder Know-how betreffen, können dann striktere Formen der Institutionalisierung und Selbstbindung notwendig sein, um beispielsweise Änderungen der Spezifikation und Senkung der Qualität zu vermeiden. Wichtig für den Zusammenhalt ist zudem ein hoher Grad an Vertrauen, das sich in der Regel bei der Entstehung der Schutzgemeinschaft im Antragsverfahren entwickelt. Aber auch Entwicklungen wie die Entstehung eines Subkonsortiums können letztlich förderlich für die Governance der Schutzgemeinschaft und die Verringerung von Konflikten sein (Sidali und Scaramuzzi 2014; sowie May et al. in diesem Band).

Die (agrar-)ökonomische Literatur benennt die Antragsphase als wichtigste für eine nachhaltige Etablierung von GIs (FAO 2009; Skilton und Wu 2013) und kommt zu dem Schluss, dass eine eher inklusive interne Governancestruktur zu breiter Beteiligung und Heterogenität führt. Dies ist etwa dann der Fall, wenn NGOs oder Entwicklungsinstitutionen eine starke Ausdehnung der Beteiligung anstreben, um wichtige Ziele wie Lebensmittelsicherheit oder einen verantwortungsvollen Gebrauch und Schutz natürlicher Ressourcen (Environmental Stewardship) zu erreichen (Skilton und Wu 2013: 156). Exklusive Governancestrukturen, das heißt solche, die hohe Hürden für eine Beteiligung in der Schutzgemeinschaft setzen, bringen dagegen Vorteile bei der Vermarktung (ebd.) durch stärkere Homogenität der Qualität, ein verknapptes Angebot mit höheren Preisen und bessere Möglichkeiten zur Verhinderung von Trittbrettfahrerverhalten.

4 Konstituierungen, Wahrnehmungen, Veränderungen

Im verbreiteten Verständnis zielen GIs auf konservierende Prozesse. Dies zeigen Beispiele, in welchen seltene Spezialitäten durch das GI-System vor dem „Aussterben gerettet" wurden (Jeanneaux et al. 2011: 12) wie im Falle des Odenwälder Frühstückskäse g.U., der bis dato von nur einem einzigen Familienunternehmen hergestellt wurde. Im Fallbeispiel Allgäuer Emmentaler g.U. wird deutlich, wie herkömmliche Herstellungsverfahren in neuen Strukturen bewahrt werden konnten. Mittels der GIs konnten sich seit 1997 die HerstellerInnen von aus Rohmilch erzeugtem Allgäuer Emmentaler (ca. 3500 Tonnen pro Jahr, Stand 2009) von jenen abgrenzen, die Emmentaler großindustriell aus pasteurisierter Silage-Milch erzeugen (90000 Tonnen pro Jahr, Stand 2009; ebd.: 8).

Diese tradierte Vorstellung einer a priori existierenden traditionellen Spezialität, die mehr oder weniger unverändert in das europäische Schutzsystem überführt wird, trifft aber nur einen Teilaspekt der realen Praxis. Die oben beschriebenen Verfahren der Antragsstellung deuten bereits auf den konstitutiven Charakter des EU-Schutzsystems und damit auf eine Rechtswirklichkeit hin, die in partiellem Widerspruch zum Wortlaut der EU-Verordnung mit ihrem Konservierungsanspruch steht (Europäischer Rat 2006): Ausgelöst durch Praktiken und Diskurse um den EU-Schutz werden kulinarische Traditionen mitunter erst bewusst gemacht, neu entwickelt oder grundlegend verändert. So beschreibt beispielsweise Gisela Welz, wie sich durch die Etablierung des europäischen Herkunftsschutzes auf Zypern nicht nur Zutaten und Herstellungsweise des Halloumi-Käses, sondern auch die Gruppe der HerstellerInnen änderte (Welz und Andilios 2004; Welz 2005). Weder Auswahl noch Ausgestaltung der geschützten Spezialitäten darf als etwas Gegebenes oder letztgültig Repräsentatives verstanden werden. Die damit verbundenen Vorgänge entsprechen vielmehr den generellen Beobachtungen zu Traditionen in der Moderne, die von Hobsbawm und Ranger als "invention of tradition" (1982) beschrieben worden sind und einem von den Kultur- und Sozialwissenschaften heute generell vertretenen dynamischen Konzept von Kultur entsprechen.

Spezialitäten und ihre Spezifikationen sind daher in einem prozesshaften Gefüge der Inwertsetzung zu sehen. Dabei wird deutlich, wie gerade durch das Ineinander von ökonomischen und kulturellen Zielen des Instruments ein Spielraum entsteht, in dem sich bei entsprechenden Strukturen und Interessen bis dahin diffuse Traditionen und Produktkulturen in überregional sichtbare und sowohl räumlich als auch kulturell Geltung beanspruchende Spezialitäten transformieren lassen. Aus der Sicht einer auf Kreativität und Angebotsvielfalt fokussierenden Agrarentwicklung haben sich daher – freilich nicht durch die EU intendiert – gerade die unscharfen Ränder der Regularien und die damit verbundenen Auslegungsspielräume als förderlich erwiesen (Welz 2014).

Im Rahmen der Bestrebungen und Praktiken um die GIs werden nicht nur Wissen und Verbindungen konstituiert, vermeintlich tradierte und regionaltypische

Praktiken konserviert, Produkte einschließlich der spezifischen Zubereitungsarten kodifiziert und für die Vermarktung erschlossen, sondern es wird auch die Wahrnehmung des Produkts verändert und erweitert: Bei den Recherchen des Antragsverfahrens, der Neuorganisation von historischem und praktischem Fachwissen, der Nutzbarmachung europäischer Rechtstexte sowie der Gestaltung von (Re-)Präsentationen im Kontext von Märkten, Messen und medialem Marketing handelt es sich um eine Reflexion der AkteurInnen über die eigenen Praktiken; damit verbinden sich notwendigerweise Verständigungsprozesse über Selbstbilder und die damit verbundenen Werte und Vorstellungen.

Doch nicht nur die Wahrnehmung beteiligter AkteurInnen ändert sich, sondern auch diejenige der Außenstehenden: Sie nehmen durch Zeichen und regionale Verortung eine assoziative Kontextualisierung von Produkt und Herkunftsgebiet vor. Dass sich dadurch die Ein- und Wertschätzung der KundInnen verbessert, machen sich nicht nur regionale oder nationale HerstellerInnen, PolitikerInnen und Vermarktungsorganisationen zunutze, die EU selbst profitiert von ihren Auszeichnungen: „Die kulinarische Vielfalt Europas und die Unverwechselbarkeit seiner regionalen Spezialitäten sind in der Rhetorik der EU wichtige Bestandteile europäischer Identität." (Welz 2007: 323). Die regionalen Spezialitäten werden dazu genutzt, das Ziel kultureller respektive kulinarischer Diversität zu unterstreichen und Europas Regionen geschmacklich begreifbar und unterscheidbar zu machen (Kockel 2002, Salomonsson 2002, Tschofen 2007).

Positive Effekte zeigen sich besonders im weiteren Kontext des europäischen Herkunftsschutzes: International stößt das EU-Instrument auf Interesse, wie neuere Arbeiten der agrar- und entwicklungsökonomischen Forschung zeigen. Sie unterstreichen Optionen, die das Schutzsystem im Export für diejenigen Länder bietet, die auf den technologieintensiven Commodity-Weltmärkten nicht konkurrenzfähig sind (Correa 2002, Profeta et al. 2010). Im internationalen Vergleich ist die Produktdifferenzierung durch GIs interessant für Kleinproduzenten, wenn diese die entwickelten Verbrauchermärkte beliefern wollen. Dies erklärt die hohe Anzahl von Antragsverfahren bei der Europäischen Kommission, die Länder wie Indien und Mexiko in jüngerer Vergangenheit initiiert haben und an denen sich auch NGOs (z.B. Slow Food) oder internationale Organisationen (z.B. FAO, ILO) beteiligen.

Auch Umweltschutz kann zu einem positiven (Neben-)Effekt des Herkunftsschutzes werden. Dieser Gedanke folgt dem gleichen Prinzip, dass klein- und mittelständische ProduzentInnen durch die GI-Zertifizierung ein Marketinginstrument besitzen, das sie in Konkurrenz zu den Markenartikeln der Industrie nutzen können (Correa 2002). Regionale und handwerkliche Produktionsmethoden sind unter bestimmten Bedingungen weniger schädlich für die Umwelt, wobei im Einzelfall extensive Produktionsmethoden gegen die "ecologies of scale" (ökologische Vorteile größerer Produktionseinheiten, Schlich und Fleissner 2005) abgewogen werden müssen. Durch die kulturelle Inwertsetzung marginalisierter Güter wie beispielsweise von Nutztierrassen, die für die Massenproduktion nicht geeignet sind,

können Biodiversitätsziele verfolgt werden („Erhalten durch Aufessen"). Beispiel dafür sind das Schwäbisch-Hällische Landschwein oder das Subkonsortium Parmigiano Reggiano Vacche Rosse.

Im Hinblick auf die Regionalförderung weist die Literatur auf den identitätsstiftenden Charakter von GIs hin (vgl. Hauser-Schäublin und Lankau in diesem Band). Das Bewusstsein für den kulinarischen Reichtum der eigenen Region wird durch die Artikulation von Aktivitäten "in space and time" (Renting et al. 2003: 397) verfestigt, was zur Konstituierung einer territorialen Identität (Enria 2012) führt. Diesbezüglich weist Brunori (2003) auf das „territoriale Kapital" hin, das eine conditio sine qua non für die Legitimierung von geographischen Indikationen ist. In einem zunehmend ausdifferenzierten Lebensmittelmarkt werden solche Eigenschaften von einem wachsenden KonsumentInnensegment nachgefragt (Sidali et al. 2013) und mit einem Premiumpreis honoriert. Das zeigt wiederum, dass aus Marketingsicht ein Label notwendig ist, um die Glaubwürdigkeit für die VerbraucherInnen sicherzustellen: In der Konsumforschung werden Produktkennerschaft, Entdeckungslust und sensorische Differenzierung als Trendsegmente des Lebensmittelmarketings herausgestellt; GIs sprechen die Zielgruppe der Lebensmittelverliebten Foodies besonders an (Zühlsdorf und Spiller 2012; Johnston und Baumann 2010).

5 Problematisierungen, Auswirkungen, Empfehlungen

Eingangs wurde gefragt, wie die EU die Propertisierungs-, Kommodifizierungs- und Kulturalisierungsprozesse um regionale Spezialitäten reglementiert. Diese Frage aufgreifend, folgen nun ebenso resümierende wie problematisierende Betrachtungen, an die sich in loser Reihe auch Empfehlungen anschließen. Hierbei wird fokussiert auf begriffliche Unschärfen, regionale Ungleichheiten bei der Implementierung des Instruments, unterschiedliche Wahrnehmungen des Instruments aus internationaler ProduzentInnen- und KonsumentInnenperspektive sowie auf Konflikte und Entwicklungen zwischen den InhaberInnen des Kollektivrechts.

Die Differenzierung der Begriffe Erbe und Eigentum erfolgt weder in der Praxis der GIs noch in der wissenschaftlichen Bearbeitung des europäischen Geoschutzes trennscharf.[8] Teils explizit, teils implizit deklarieren AkteurInnen im Zuge von Inwertsetzungsstrategien und praxisnahen Dokumentationen die EU-geschützten Produkte als „kulinarisches Erbe" (Tschofen 2005: 26f.).[9] Anders hingegen in der EU-Rhetorik: Weder in den Regularien noch in Broschüren, die das In-

---

[8] Eine Leerstelle, die gerade in Anbetracht des Inkrafttretens des UNESCO-Übereinkommens zu Immateriellem Kulturerbe 2013 und dem Bestreben der AkteurInnen, beispielsweise deutsches Brot und deutsches Bier auf der Liste zu platzieren, gewisse Aktualität erfährt.

[9] Vgl. http://www.weltgenusserbe.de (Zugriff am 12.02.2014); Thiedig und Riedel 2004 oder http://www.kulinarischeserbe.ch (Zugriff am 12.02.2014); dagegen s. beispielsweise Europäische Kommission 2006 u.ä.

strument oder einzelne Produkte bewerben, wird auf die Konnotationen eines kulinarischen Erbes rekurriert.

Tatsächlich handelt es sich beim europäischen Geoschutz zuvorderst um das Regulieren von Eigentumsverhältnissen. Dass diese Propertisierungsprozesse sprachlich in die Nähe eines Generierens von kulinarischem Erbe gerückt werden, ist unter anderem der Tatsache geschuldet, dass Praktiken, Ansprüche und Interessen des Geoschutzes jenen dezidierter (UNESCO-)Erbe-Systeme gleichen: Beide sind charakterisiert durch Verfahren der Auswahl, Auszeichnung, Auratisierung und Abgrenzung, die den entsprechenden Objekten, Praktiken, Räumen zusätzliche Sichtbarkeit, zudem symbolischen, emotionalen, aber auch finanziellen Mehrwert verleihen.

Während für die Unterschiede von kulturellem Erbe und kulturellem Eigentum bereits Sensibilisierungen und Klärungen vorliegen (Bendix und Hafstein 2009: 5f.), muss eine Präzisierung der Unterscheidung von kulinarischem Erbe versus Eigentum noch geleistet werden. Ungeachtet der begrifflichen Unschärfe muss im Kontext eines kritischen, (kultur-)wissenschaftlichen Diskurses darauf hingewiesen werden, dass weder Authentizität noch Qualität adäquate Kriterien sind, um diese Praktiken der Inwertsetzung zu untersuchen, vielmehr ist zu empfehlen, sich auf AkteurInnen und ihre Strategien zu fokussieren (beispielsweise Harrison 2010).

Dieser Linie folgend, zeigen die Beobachtungen zum europäischen Herkunftsschutz, dass dessen Implementierung jenen leichter fällt, die auf ein zuvor schon etabliertes Netz staatlicher Institutionen und finanzielle Mittel zurückgreifen können (Welz 2005; May 2013b). Auch in der Analyse von Vermarktungsinitiativen der durch GIs geschützten Güter werden Unterschiede zwischen Regionen und ihren finanziellen wie auch personellen Möglichkeiten sichtbar. Nicht zuletzt spiegelt sich das auch in der Zahl der geschützten Produkte wider: Während einige südeuropäische Mitgliedsstaaten beziehungsweise einzelne Regionen viele Spezialitäten geschützt haben, weisen vor allem die nördlichen und nordöstlichen Mitgliedsstaaten und jenen im äußeren Osten der EU eine geringe Zahl an GI-Produkten auf. Gründe hierfür sind beispielsweise die ungleiche Verteilung beziehungsweise ein ungleiches öffentliches Bewusstsein für traditionelle Spezialitäten. Weiterhin gibt es Regionen mit starker Ausrichtung auf landwirtschaftliche Standardrohstoffe, was einer Spezialitätenorientierung entgegensteht. Nicht zuletzt spielen Ziele der ländlichen Entwicklung und der Förderung bäuerlicher und handwerklicher Strukturen eine Rolle.

Ungeachtet des europäischen Integrationsprozesses sind die Möglichkeiten, das Schutzinstrument zu nutzen, regional wie auch national sehr unterschiedlich ausgeprägt, auch da die Vorstellung einer natur- und kulturräumlichen Prägung von Nahrungstraditionen nicht überall ähnlich vorhanden ist. Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber einer Einschätzung der GI-geschützten Produkte als reales oder gar umfassendes Abbild des kulinarischen Reichtums europäischer Länder und Regionen ist daher ratsam. Gerade vor diesem Hintergrund erfährt die In-

wertsetzung regionaler Kultur zusätzliche Brisanz: "As culture is being turned into a commodity for consumption, regions trying to capitalise in their culture and heritage are concerned with developing their specific brand for marketing their product globally." (Kockel 2002: 8). Es darf vor allem nicht übersehen werden, dass die Ratio des Systems trotz der lokal oder regional bewahrenden Effekte in einer Entgrenzung der Produkte liegt: Das verortete Produkt wird einer universell kommunizierbaren Logik unterstellt und soll so überregionalen oder internationalen Märkten zuführbar werden.

Die EU-Agrarpolitik argumentiert vor diesem Hintergrund zwar mit der Förderung ländlicher Räume und der Unterstützung mittelständischer Unternehmen, nicht selten aber werden diese Ziele durch das Instrument und dessen Handhabung selbst unterwandert: Aufgrund der weltweit zunehmenden Marktrelevanz von GIs im Lebensmittelbereich versuchen in jüngerer Zeit führende internationale Hersteller wie etwa die größte französische Molkerei Lactalis, die Schweizer Emmi AG oder der Wurstkonzern Bell AG durch Beteiligungen an kleinen Lebensmittelfirmen ein Portfolio von attraktiven Herkunftsangaben aufzubauen (Bramley und Kirsten 2007; Wirsig et al. 2010). Dies steigert die Heterogenität in den Schutzgemeinschaften durch das Nebeneinander von regionalen KleinproduzentInnen und globalen Playern und kann damit die negativen Effekte einer hohen Binnendifferenzierung in den Schutzgemeinschaften auslösen, die oben geschildert wurden (vgl. auch unseren Beitrag „Wie kommt der Berg in den Käse?" in diesem Band).

Traditionell gehören Herkunftsangaben zu den umstrittensten Teilen des internationalen gewerblichen Rechtsschutzes (Tschofen 2007: 185f). Die schnell wachsende Zahl von GI-Produkten zeigt, dass das europäische Rechtsinstrument durchaus einen Anreiz für ProduzentInnen, zunehmend auch für Drittstaaten, bietet, ihre Produkte auszeichnen und schützen zu lassen. Auch die Tatsache, dass Schwellen- und Entwicklungsländer eigene Normen nach dem Muster der EU-Verordnung formulieren[10], unterstreicht die praxisnahe Konzeption und juristische Vorbildfunktion des europäischen Modells, das nichtsdestotrotz auch kritisiert wird. So vertreten beispielsweise AkteurInnen des angelsächsischen Raums Herangehensweisen, die stärker vom Markenrecht und damit individualistischen Konzepten geprägt sind (Holzer 2008, Josling 2006). In der EU wird insbesondere die unklare und für die Landwirtschaft problematische Ausgestaltung der geschützten geographischen Angabe (g.g.A.) kritisiert (Bicskei et al. 2012; Zühlsdorf und Spiller 2014).

Als Zeichen übernehmen die geographischen Herkunftsangaben die Aufgabe, den KonsumentInnen das Wissen, das in und hinter dem Produkt steckt, zu ver-

[10] Die Ergebnisse der letzten Doha-Runde (Indonesien, Dezember 2013) sind vielversprechend in Bezug auf eine Ausdehnung des Schutzes der geographischen Angaben auf Kunsthandwerkprodukte sowie anderer Ausprägungen des traditionellen Wissens und der Folklore, also auf Elemente, die in vielen Entwicklungsländern eine wichtige Rolle spielen.

mitteln. Sie überbrücken das Wissensvakuum, das sich zwischen Produktion und Konsumption erstreckt[11] und sind somit als Substitut für Wissen und Warenkenntnis zu verstehen – vorausgesetzt, dass die VerbraucherInnen das Zeichen auch kennen, was vielerorts bezweifelt wird (Velcovská et al. 2009; Zühlsdorf und Spiller 2014). Über Gründe muss hier ebenso nachgedacht werden wie über eventuelle weitere Maßnahmen, z.B. in Hinblick auf eine bessere Nutzung vorhandener EU-Fördermöglichkeiten zur Bekanntmachung des Systems.

Dem gegenüber stehen auf Seiten der ProduzentInnen vordergründig vor allem die Vorzüge der GIs: Von der „Gemeinschaftsmarke" profitieren zunächst alle an der Schutzgemeinschaft beteiligten Unternehmen der Region gleichermaßen. Das geschützte Produkt kann von allen HerstellerInnen angeboten werden; durch den gemeinsamen Namen und das Label ordnen beispielsweise SupermarktkundInnen die Produkte nicht einzelnen HerstellerInnen, sondern der Gemeinschaft bzw. der Region zu. Zudem können die Erzeugnisse aus der Schutzgemeinschaft im Vergleich zu nicht geschützten Konkurrenzprodukten einen Premiumpreis erzielen. Innerhalb der Schutzgemeinschaft beziehungsweise innerhalb der Region gibt es aber beachtliche Anreize zum Preiswettbewerb. Mit Ausnahme des Milchsektors (Verordnung (EU) Nr. 261/2012; Europäische Union, 2012) unterliegen die Gruppenmitglieder dem Kartellverbot, dürfen daher weder Preis- noch Mengenabsprachen treffen. In Verhandlungen mit dem Lebensmitteleinzelhandel und gegebenenfalls der weiterverarbeitenden Industrie können daher die verschiedenen AnbieterInnen innerhalb der Schutzgemeinschaft gegeneinander ausgespielt werden; und dies umso stärker, je weniger auf einen individuellen Markennamen und stattdessen auf Produktbezeichnung und EU-Zeichen gesetzt wird. Die Regelung der EU-Verordnung Nr. 261/2012, die den GI-Schutzgemeinschaften Preisabsprachen bei Käse erlaubt, auf andere Agrarsektoren auszuweiten, würde den Verhandlungsspielraum der Schutzgemeinschaften gegenüber dem Lebensmitteleinzelhandel und der Ernährungsindustrie daher stärken (Sidali und Spiller 2014).

Im Hinblick auf die internen Normen der Schutzgemeinschaften wird häufig auf unterschiedliche Mechanismen hingewiesen, die die Zusammenstellung der Schutzgemeinschaften in verschiedener Weise beeinflussen: Beispielweise erläutert Bravo (2002), wie einzelne WeinproduzentInnen eine problematische Vereinheitlichung der Qualität in einer italienischen Weinschutzgemeinschaft durch opportunistisches Verhalten verursachen, welches dazu führt, dass diejenigen ErzeugerInnen, die Wein von einer höheren Qualität produzieren, aus der Schutzgemeinschaft aussteigen. In einer anderen Studie verfolgt Rangnekar (2009) die GI-Eintragung des indischen Feni-Schnapses. Der Autor stellt dar, wie etablierte traditionelle ProduzentInnen während des Selektionsprozesses ausgeschlossen werden, was dazu führt, dass historisch gewachsene Beziehungen zwischen HerstellerInnen

[11] Verkürzt gesprochen kompensiert das Entstehen von Marken den zunehmenden Verlust an Warenkenntnis sowie Vertrauen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Hellmann 2003: 47).

und KonsumentInnen zerstört werden, da GIs in diesem Falle als „Authentizitäts-Schiedsrichter“ (Rangnekar 2009) agieren.

Aktuelle Studien (Sidali und Scaramuzzi 2014, Dentoni et al. 2013, Tregear 2007) weisen deshalb darauf hin, dass Produzentenzusammenschlüsse innerhalb einer GI-Schutzgemeinschaft immer häufiger zusätzliche Siegel schaffen, die eine höhere Qualität einzelner Produkte innerhalb der Schutzgemeinschaft anzuzeigen versuchen. Dies ist eine erfolgreiche Strategie, um dem opportunistischen Verhalten weniger engagierter GI-Mitglieder entgegenzusteuern. Diesbezüglich sprechen Skilton und Wu von einer „Privatisierung“ der Vorteile der geographischen Angabe (2013: 153). Dennoch kann auf diese Weise die Reputation der neuen Qualitätsgütesiegel zu Lasten der Reputation der bestehenden geographischen Angabe erfolgen, was wiederum problematisch erscheint, wenn man den VerbraucherInnen gegenüber transparent auftreten möchte.

Die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Instrument der geographischen Herkunftsangaben zeigt, dass die Realisierung der EU-Regularien lokale Veränderungen nach sich zieht und unterstreicht die Bedeutung von Wissen und Praktiken, die im Zuge der GI-Implementierung konstituiert oder konserviert, in jedem Fall aber bewusst gemacht werden. Die Diskussion der für den europäischen Geoschutz zentralen Kategorie des Raumes und des mittels GIs vergebenen raumgebundenen Kollektivrechts macht deutlich, wie komplex die Dynamiken in den Schutzgemeinschaften, wie unterschiedlich die Differenzierungsstrategien sind. Selbst der für das GI-System grundlegende Wert der Transparenz unterliegt unterschiedlichen Interpretationen im komplementären Feld von Politik, Ökonomie und alltäglicher Lebenswelt. Es empfiehlt sich daher, den europäischen Herkunftsschutz nicht nur als regulierendes Instrument zu bewerten, sondern die lokal verschiedenen Umsetzungen, Schwierigkeiten und Herausforderungen stets mitzudenken. Die Einsichten der bisher geleisteten Forschung legen eine weitere Beobachtung der mit dem Instrument verbundenen wechselseitigen und zum Teil widersprüchlichen Dynamiken nahe. Maßnahmen zur Gestaltung des Instruments sind indes nur in Abstimmung mit politischen Zielen realisierbar und daher von der traditionell durch landwirtschaftliche Interessen bei großen regionalen Disparitäten geprägten europäischen Agrarpolitik abhängig.

Literatur

Barham, Elizabeth
2003 Translating terroir: the global challenge of French AOC labeling. Journal of Rural Studies 19: 127-138.

Becker, Tilman
2002 Bedeutung und Nutzung geschützter Herkunftsangaben. Gutachten im Auftrag des Deutschen Bundestages im Rahmen des TA-Projektes „Entwicklungstendenzen von Nahrungsmittelangebot und -nachfrage und ihre Folgen – Vertiefungsphase". http://marktlehre.uni-hohenheim.de/fileadmin/einrichtungen/marktlehre/Forschung/Herkunftsangaben/Gutachten_Herkunftszeichen.pdf (Zugriff am 27.03.2015).
2005 Zur Bedeutung geschützter Herkunftsangaben. Hohenheimer Agrarökonomische Arbeitsberichte, Nr. 12, Stuttgart.

Bendix, Regina und Valdimar T. Hafstein
2009 Culture and Property. An Introduction. Ethnologia Europaea, 39(2): 5-10.

Barjolle, Dominique und Bertil Sylvander
2002 Some factors of success for origin labelled products in agri-food supply chains in Europe. http://www.origin-food.org/pdf/partners/bs19%20fev02.pdf (Zugriff am 07.09.2013).

Bicskei, Marianna, Bizer, Kilian, Sidali, Katia Laura und Spiller, Achim
2012 Reform Proposals on the Geographical Indications of the European Union for the Protection of Traditional Knowledge. The WIPO Journal 3 (2): 222–236.

Bramley, Cerkia und Johann F. Kirsten
2007 Exploring the Economic Rationale for Protecting Geographical Indicators in agriculture. http://purl.umn.edu/10128 (Zugriff am 27.03.2015).

Bravo, Giangiacomo
2002 Individualismo - Cooperazione - free riding: ascesa e maturazione di un distretto culturale. Sociologia del Lavoro, 88, S. 55-75.

Brunori, Gianluca
2003 Percorsi di convergenza tra nord e sud del mondo - Cibo, modelli di consumo e modelli di sviluppo. Il ponte: rivista di politica, economia e cultura 59 (6): 139-152.

Bundesministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Verbraucherschutz
2006 Bericht über die Tagung des Rates für Landwirtschaft und Fischerei am 23. Januar 2006 in Brüssel. http://www.bmelv.de/nn_752128/DE/13-Service/Publikationen/EU-Ratsberichte/2006/ (Zugriff am 12.06.2013).

Correa, Carlos M.
2002 Protection of geographical indications in Caricom Countries. Paper prepared for CARICOM. http://ipsard.gov.vn/images/2007/07/Protection%20of%20GI%20in%20Caricom%20countries.pdf (Zugriff am 17.03.2015).

Dentoni, Domenico, Davide Menozzi und Maria Giacinta Capelli
2013 Group heterogeneity and cooperation on the geographical indication regulation: The case of the "Prosciutto di Parma" Consortium. Food Policy 37 (3): 207-216.

Deutsches Patent- und Markenamt
2009 Merkblatt über den Schutz von geografischen Angaben und Ursprungsbezeichnungen für Agrarerzeugnisse und Lebensmittel gemäß der Verordnung (EG) Nr. 510/2006 (vormals Verordnung (EWG) Nr. 2081/92). http://www.dpma.de/docs/service/formulare/marke/w7729.pdf (Zugriff am 04.04.2014).

Enria, Paolo
2012 L'identità del territorio e la comunicazione dei prodotti enogastronomici come leva per il marketing territoriale. (Local identity and food and wine communication as a lever for place marketing), Working Paper CNR – Ceris, http://www.digibess.it/fedora/repository/openbess:TO094-00077 (Zugriff am: 24.03.2015).

Europäische Kommission, Generaldirektion Landwirtschaft und ländliche Entwicklung (Hrsg.)
2006 Fact Sheet. Politik der Europäischen Union zur Förderung landwirtschaftlicher Qualitätserzeugnisse. Luxemburg: Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften.

Europäischer Rat
2006 Verordnung (EG) Nr. 510/2006 des Rates vom 20. März 2006 zum Schutz von geografischen Angaben und Ursprungsbezeichnungen für Agrarerzeugnisse und Lebensmittel, in: Amtsblatt der Europäischen Union L 93/12. DE. http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri= OJ:L:2006:093:0012:0025:DE:PDF (Zugriff am 03.04.2014).

Food and Agriculture Organization of the United Nations
2009 Linking People, Places and Products: A Guide for Promoting Quality Linked to Geographical Origin and Sustainable Geographical Indications. New York: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) und SINER-GI, http://www.fao.org/docrep/013/i1760e/i1760e.pdf (Zugriff: 25.03.2015)

Harrison, Rodney (Hrsg.)
2010 Understanding the Politics of Heritage. Manchester: Manchester University Press.

Hegnes, Atle Wehn
2010 Der Schutz der geographischen Nahrungsmittelherkunft in Norwegen als Übersetzungsprozess. *In* Susanne Bauer u.a. (Hrsg.): Essen in Europa. Kulturelle „Rückstände" in Nahrung und Körper, S. 43-64. Bielefeld: Transcript Verlag.

Hellmann, Kai-Uwe
2003 Soziologie der Marke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hobsbawm, Eric und Terence Ranger
1982 The Invention of Tradition. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press.

Holzer, Simon
2008 Koexistenz von Marken und geographischen Herkunftsangaben. *In* Markenrecht 2: 53-57.

Jeanneaux, Philippe, Dorothée Meyer und Dominique Barjolle
2011 Gouvernance des filières fromagères sous AOP et origine des prix de lait: un cadre d'analyse, 5 Journée de recherches en sciences sociales – AgroSup Dijon, decembre 2011, S. 1-19.

Johnston, Josée und Shyon Baumann
2010 Foodies: Democracy and Distinction in the Gourmet Food-Scape. New York: Routledge.

Josling, Tim
2006 The war on Terroir: geographical indications as a transatlantic trade conflict, Journal of Agricultural Economics 57 3: 337-363.

Kockel, Ullrich
2002 Culture and Economy: A Brief Introduction. *In*: Culture and Economy. Contemporary Perspectives. Ullrich Kockel (Hrsg.), 1–10. Aldershot: Ashgate.

May, Sarah
2013a Making 'Traditional Food'. Local Interpretations of a European Protection-System. *In* The Return of Traditional Food. Patricia Lysaght (Hrsg.), 278-287. Lund University.
2013b Cheese, Commons, and Commerce. On the Politics and Practices of Branding Regional Food. Ethnologia Europaea 43(2): 62-77.
2015 Spezialitäten verorten. Europäische Herkunftsangaben und der Mehrwert des Regionalen. *In* Essen global. Ein Reader zur Globalisierung von Essen und Esskultur. Cornelia Reiher und Sarah Ruth Sippel (Hrsg.), 247-270. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Parasecoli, Fabio und Aya Tasaki
2011 Shared Meals and Food Fights: Geographical Indications, Rural Development, and the Environment. Environment and Society: Advances in Research 2(1): 106–123.

Parasecoli, Fabio
2015 Beyond Marketing and Production: Geographical Indications, Identity Politics, and the Environment. *In* Taste, Power, Tradition. Geographical Indications as Cultural Property. Sarah May, Katia L. Sidali, Achim Spiller und Bernhard Tschofen (Hrsg.), in Vorbereitung.

Profeta, Adriano und Richard Balling
2007 Evaluierung der Übergangsregelung des Herkunftsschutzes bei Agrarprodukten und Lebensmitteln in Europa gemäß Verordnung (EG) Nr. 510/206 und Verbesserungsvorschläge für die anstehende Modifikation 2007. Agrarwirtschaft 56(4): 213-223.

Profeta, Adriano, Richard Balling, Volker Schoene und Alexander Wirsig
2010 Protected geographical indications and designations of origin: an overview of the status quo and the development of the use of regulation (EC) 510/06 in Europe, with special considerations of the German situation.Journal of international food & agribusiness Marketing 22 (1&2): 179-198.

Rangnekar, Dwijen
2009 Geographical Indications and Localisation: A case Study of Feni. Warwick, http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/csgr/research/projects/2007/protecting_feni/proj_pbl/esrc_report_english.pdf (Zugriff: 25.03.2015).

Renting, Henk, Terry K. Marsden und Jo Banks
2003 Understanding alternative food networks: exploring the role of short food supply chains in rural development. Environment and Planning A, 35(3): 393-411.

Rose, Carol M.
1998 The Several Futures of Property. Of Cyberspace and Folk Tales, Emission Trades and Ecosystems. Faculty Scholarship Series, 1804: 129–182. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/1804 (Zugriff am 27.03.2015).

Salomonsson, Karin
2002 The E-economy and the Culinary Heritage. Ethnologia Europaea, 32(2): 125-144.

Schlich, Elmar H. und Ulla Fleissner
2005 The Ecology of Scale: Assessment of Regional Energy Turnover and Comparison with Global Food. The International Journal of Life Cycle Assessment 10(3): 219-223.

Sidali, Katia L., Elisabeth Kastenholz und Rossella Bianchi
2013 Food tourism, niche markets and products in rural tourism: combining the intimacy model and the experience economy as a rural development strategy. Journal of Sustainable Tourism: 1-19.

Sidali, Katia L. und Silvia Scaramuzzi
2014 Resilience to Strategies to Loose Strictness of Specification Sheets in GI Consortia. 11th IFSA (International Farming Systems Association), Europe Group Symposium, April 1-4.

Sidali, Katia L. und Achim Spiller
2014 Cultural property rights in the EU geographical indications' system: Cui prodest? Economia Alimentare 2: 95-102.

Skilton, Paul F. und Zhaohui Wu
2013 Governance Regimes for Protected Geographic Indicators Impacts on Food Marketing Systems. Journal of Macromarketing 33 (2): 144-159.

Spiller, Achim, Julian Voss und Mark Deimel
2007 Das EU-System zum Schutz geographischer Herkunftsangaben und Ursprungsbezeichnungen. *In* Zur Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Agrarwirtschaft – politische, institutionelle und betriebliche Herausforderungen. Rentenbank (Hrsg.):. 187-232. Frankfurt: Landwirtschaftliche Rentenbank.

Thiedig, Frank und Andreas Riedel
2004 Deutschlands kulinarisches Erbe. Traditionelle regionaltypische Lebensmittel und Agrarerzeugnisse. Cadolzburg: Ars-vivendi-Verlag.

Tregear, Angela, Filippo Arfini, Giovanni Belletti und Andrea Marescotti
2007 'Regional Foods and Rural Development: The Role of Product Qualification. Journal of Rural Studies 23 (1): 12-22.

Tschofen, Bernhard
2005 Listen, Archen, Inventare. Oder: Was gehört zum „kulinarischen Erbe". *In* Gabriele Muri, Cornelia Renggli und Gisela Unterweger (Hrsg.): Die Alltagsküche. Bausteine für alltägliche und festliche Essen, S. 24–29. Zürich: Volkskundliches Seminar der Universität Zürich.
2007 Vom Geschmack der Regionen. Kulinarische Praxis, europäische Politik und räumliche Kultur – eine Forschungsskizze. Zeitschrift für Volkskunde 103: 169–196.

Velcovská, Sarka, Hana Janacková und Fridrik R. Larsen
2012 Food Quality Labels; Insights from Customers in Two Selected European Countries. International Journal of Trade, Economics and Finance 3(1): 52-58.

Voss, Julian und Achim Spiller
2008 Der EU-Herkunftsschutz: Spezialitätenmarketing oder Protektionismus? *In* Ernährung, Kultur, Lebensqualität. Wege regionaler Nachhaltigkeit. Irene Antoni-Komar, Reinhard Pfriem, Torsten Rabe, Achim Spiller (Hrsg.), 215-236. Marburg: Metropolis.

Welz, Gisela und Nicholas Andilios
2004 Modern Methods for Producing the Traditional: The Case of Making Halloumi Cheese in Cyprus. *In* Changing Tastes. Food culture and the processes of industrialization. Patricia Lysaght, Christine Burckhardt-Seebass (Hrsg.), S. 217- 230. Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.

Welz, Gisela
2005 Halloumi: Globalisierter Käse aus Zypern. Eine nahrungsvolkskundliche Verlustgeschichte. *In* Die Alltagsküche. Bausteine für alltägliche und festliche Essen. Gabriele Muri, Cornelia Renggli und Gisela Unterweger (Hrsg.), S. 106-108. Zürich: Volkskundliches Seminar der Universität Zürich.
2007 Europäische Produkte: Nahrungskulturelles Erbe und EU-Politik. Am Beispiel der Republik Zypern. *In* Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), S.323-335. Berlin, Münster: LIT-Verlag.
2015 Pure Products, Messy Genealogies. The Contested Origins of Halloumi Cheese. *In* Taste, Power, Tradition. Geographical Indications as Cultural Property.Sarah May, Katia L. Sidali, Achim Spiller und Bernhard Tschofen (Hrsg.), in Vorbereitung.

Wirsig, Alexander, Adriano Profeta, Anna Häring und Roman Lenz
2010 Indigenous species, traditional and local knowledge and intellectual property rights. Proceeding "European IFSA Symposium", Vienna, 4-7 Juli 2010, http://ifsa.boku.ac.at/cms/fileadmin/Proceeding2010/2010_WS4.2_ Wirsig.pdf (Zugriff am 25.03.2015).

Zühlsdorf, Anke und Achim Spiller
2012 Trends in der Lebensmittelvermarktung. Begleitforschung zum Internetportal lebensmittelklarheit.de: Marketingtheoretische Einordnung praktischer Erscheinungsformen und verbraucherpolitische Bewertung. Göttingen. http://www.vzbv.de/cps/rde/xbcr/vzbv/Lebensmittelvermarktung_Marktstudie_2012.pdf (Zugriff am 25.03.1015).
2014 Herkunftsangaben auf Lebensmittelverpackungen, 2. Zwischenbericht zum Projekt Repräsentative Verbraucherbefragungen im Rahmen des Projektes ‚Lebensmittelklarheit 2.0', Göttingen.

Welterbe

Brigitta Hauser-Schäublin und Regina F. Bendix

Seit 1972 werden jährlich einzelne Monumente, Gebäudeensembles und Landschaften mit dem Prädikat „Weltkulturerbe" oder „Weltnaturerbe", zusammengefasst als „Welterbe", ausgezeichnet. Der Prozess, durch welchen die weltweite Relevanz solcher Stätten verdeutlicht werden soll, zielt auf eine vielschichtig nutzbare Wertsteigerung. Das Hervorheben von kulturellen und/oder natürlichen Eigenheiten impliziert einerseits kulturelle Eigentümerschaft – es gibt Gruppen oder Nationen, die diese Stätte hervorgebracht oder gehegt haben – und weckt andererseits Interessen, von diesem Gut zu profitieren. Die folgende Darstellung der Welterbekonvention, ihren Zielen und den potentiellen Folgen ihrer Implementierung baut auf empirischen Arbeiten im Erzgebirge, Südafrika sowie Kambodscha auf.[1]

1 Kulturgut als Erbschaft

Das *Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturgutes der Welt* (Welterbe-Konvention) der *Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur* (UNESCO) von 1972 haben 190 Mitgliedstaaten ratifiziert.[2] Diese internationale Konvention ist, wie alle von der UNESCO später erlassenen kulturellen

[1] Ergebnisse aus den Arbeiten der Forschergruppe finden sich unter anderem in Hauser-Schäublin 2011 und Bendix et al. 2013.

[2] http://whc.unesco.org/en/conventiontext (Zugriff am 11.03.2014).

Übereinkommen, auf dem Hintergrund der völkerverbindenden und friedenfördernden Ziele der Vereinten Nationen zu verstehen; das gegenseitige Verständnis der Mitgliedstaaten von „Kultur" erfüllt dabei eine wichtige Funktion. Gleichzeitig stellen die Kulturförderinitiativen (ebenso wie jene der Bildung) der Vereinten Nationen auch Instrumente internationaler Governance dar, die zur aktiven Verbreitung des Demokratisierungsgedanken und der Rechtsstaatlichkeit beitragen sollen. Die Welterbe-Konvention ist, historisch gesehen, im Zusammenhang mit der *Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten* (1954) zu sehen; das Haager Abkommen ist ein völkerrechtlicher Vertrag, der aufgrund der unermesslichen Zerstörungen durch die beiden Weltkriege geschlossen wurde und den 126 Staaten unterzeichnet haben.

Die Welterbe-Konvention von 1972 strebt – ungeachtet besonderer äußerer Umstände – den Schutz und Erhalt von Kulturgut oder Kulturerbe und Naturgut oder Naturerbe und deren Förderung an.[3] Dieses internationale Regelwerk entstand in der Zeit der Entkolonialisierung und der Selbstfindung junger unabhängiger Staaten, vor allem in Ländern des globalen Südens. Ende der 1960er Jahre waren auch die Auswirkungen der rasanten ökonomischen Entwicklung und deren problematisches Zusammenspiel mit der Umwelt erkennbar. An diesen beiden Punkten setzt das Übereinkommen an. Es setzt Wertmaßstäbe für Teile des Natur- und Kulturerbes, die „von außergewöhnlicher Bedeutung sind und daher als Bestandteil des Welterbes der ganzen Menschheit erhalten werden müssen" (Präambel der Konvention); sie bedürften der Unterstützung durch die internationale Staatengemeinschaft. Natur- und Kulturerbe (*natural and cultural heritage*) sind Objekte oder Objektgruppen, welche gemäß des UNESCO-Übereinkommens einen außergewöhnlichen universellen Wert (*oustanding universal value*) besitzen. Die Begriffe implizieren ein Erbe (*heritage*), also ein Vermächtnis früherer Generationen, das an die nachfolgenden Generationen weitergegeben wurde und wird mit den Rechten und Verpflichtungen, die einem Erbe innewohnen (vgl. Bendix 2009). „Welterbe" rekurriert auf die Vergangenheit, um sie für Gegenwart und Zukunft zu positionieren (Kirshenblatt-Gimblett 1995).

Die von der UNESCO bestimmten Kategorien von Kulturgütern umfassen drei Gruppen: Denkmäler, Gebäudegruppen oder Ensembles und Stätten (wie etwa archäologische Stätten, die in einer bestimmten natürlichen Umgebung lokalisiert sind; Artikel 1). Solche Kulturgüter stellen beispielsweise der Hildesheimer Dom (vgl. Hemme und Tauschek 2008), die portugiesische Befestigungsanlage Mazagan in Marokko (vgl. Cardeira da Silva 2013) oder die Tempel- und Königsstadt Angkor in Kambodscha (Hauser-Schäublin 2011) dar. Die Kategorie „Kul-

[3] Die offizielle Version Deutschlands (ebenso wie Österreichs) der UNESCO-Konvention übersetzt die Begriffe *cultural heritage* und *natural heritage* mit Kulturerbe und Naturerbe, während die offizielle Version der Schweiz die Rechtsbegriffe Kulturgut und Naturgut verwendet (http://www.unesco.ch/fileadmin/documents/pdf/conventions/welterbekonvention.de.pdf, Zugriff am 11.03.2014). Diese landesspezifischen Übersetzungen hängen nicht zuletzt damit zusammen, dass Deutsch keine offizielle Sprache der Vereinten Nationen ist.

turlandschaften“ soll das langfristige Gestalten im Zusammenwirken von menschlichem Handeln und Natur aufzeigen. Als Beispiele wären hier die Weltkulturerbelandschaft Mapungubwe in Südafrika oder die montane Kulturlandschaft Erzgebirge zu nennen; letztere soll auf regionale und transnationale (deutsch-tschechische) Initiativen hin ebenfalls zum Welterbe ernannt werden.[4] Unter Naturerbe oder Naturgut werden verschiedenste „natürliche“ Manifestationen geologischer und physiologischer Art verstanden, wobei auch hier die menschliche Einschätzung – sei sie wissenschaftlicher, ästhetischer oder historisch-vermittelter Art – den außergewöhnlichen universellen Wert generieren (Artikel 2).

2 Akteure im Kontext der Welterbe-Konstituierung

Staaten – welche Ministerien, Abteilungen und individuellen Akteure auch immer – erscheinen als Hauptakteure im Prozess der Auswahl und des Vorschlagens von Welterbestätten (vgl. dazu auch Bendix et al. 2013). Die Verantwortung, aber auch die Kontrolle über die weitere Bewahrung und Entwicklung eines Welterbes nach der Ernennung liegt offiziell in staatlicher Hand. Schutz- und Förderinstrumente sind immer auch Kontrollinstanzen in den Händen derjenigen, die über diese Instrumente verfügen dürfen. Dies trifft für die Welterbe-Konvention und deren Implementierung ebenfalls zu. Die Implementierung des UNESCO-Übereinkommens bedeutet für viele Staaten die Möglichkeit einer Ermächtigung über wichtige Kultur- und/oder Naturgüter auf ihrem Territorium, selbst wenn diese faktisch Teil der Lebenswelt von lokalen oder indigenen Gruppen sind und teilweise deren Enteignung darstellen. Die Verwaltung und Entwicklung eines Welterbes hat oft weitreichende Folgen gerade für die lokale Bevölkerung. Obwohl die UNESCO in ihren Erläuterungen rund um die Welterbe-Konventionen ökonomische Entwicklung nicht als vorrangig vorsah (sie aber auch nicht ausschloss), nehmen Wirtschaftsinteressen je nach Situation lokaler Interessenten bis globaler Investoren einen wichtigen Platz ein. Entsprechend der politischen Staatsform sind mehr oder minder partizipatorische beziehungsweise autokratische Ernennungsaktivitäten zu beobachten. Wesentlich für die Ausprägung eines Welterbe-Nominierungsinteresses ist der Wissensstand um die Potentiale von Heritage-Stätten, aber auch um die Komplexität des mit einer erfolgreichen Nominierung einzusetzenden Regimes des Welterbe-Erhalts. Solches Wissen – sowohl um die Qualität von Welterbe gemäß UNESCO-Standards wie auch um die höchst komplexen formellen Schritte und bürokratischen Verästelungen – wird von interessierten Einzelakteuren bis zu unterschiedlich legitimierten NGOs vermittelt, die je nach den Freiräumen, die ein Staat gewährt, motivierend und unterstützend tätig werden.

Für die Verwaltung des Welterbes müssen Staaten eine verantwortliche Behörde einrichten. Manche Länder vergeben diese Aufgabe auch an private Anbie-

[4] Zu beiden Stätten vgl. Bergs und Peselmann in diesem Band und Peselmann 2013.

ter (vgl. Breglia 2006). Selbst in *bottom-up*-Nominierungsprozessen resultiert das Welterbe-Bestreben in komplexen Verwaltungsinstitutionen mit hierarchisch-bürokratischen Strukturen. Hieraus erwachsen eigene Dynamiken, die auch selbstbezogene, wirtschaftliche Ziele verfolgen können. Es sind jedoch die Staaten beziehungsweise deren Regierungen, die letztlich für die Welterbestätten verantwortlich bleiben. Halten sie die Vorgaben der UNESCO, die an die Vergabe des jeweiligen Welterbestatus gebunden ist, nicht ein, riskieren sie die Aberkennung dieses Titels. So hatte zum Beispiel die Streichung der Welterbelandschaft Dresdner Elbtal von der Welterbeliste, nachdem sich die Stadt für den Bau einer neuen Straßenbrücke über die Elbe entschieden hatte, erhebliche Nachwirkungen auf andere, anstehende Bewerbungsverfahren. Sowohl regionale wie nationale Behörden fühlten sich zur Rechenschaft gezogen und sorgten sich um zukünftigen Gesichtsverlust (Peselmann und Socha 2010).

Die Implementierung des 1972er UNESCO-Übereinkommens kann in Ländern, die nur formal, jedoch nicht faktisch demokratisch organisiert sind, negative Folgen zeitigen für lokale Gruppen oder Minderheiten: von ihnen hervorgebrachtes und gehegtes Kulturgut ebenso wie religionsträchtig verehrtes Naturgut kann an die Oberhoheit des Staates verloren werden. Aus dem Gruppenerbe wird im Rahmen eines Nominierungsprozesses zuerst ein seitens des Nationalstaates beanspruchtes „Erbe“, welches sodann – sofern die Nominierung erfolgreich ist – der gesamten Menschheit zur Verfügung stehen soll. Die neuen Eigner dieses „Erbes“ erhalten dadurch auch Rechte, über die in nur wenigen Fällen die herkömmlichen Besitzer (mit-)entscheiden konnten oder können. Im Gegenteil: Letztere verlieren in denjenigen Fällen, bei denen sie an den Entscheidungsprozessen nicht partizipieren konnten (vor allem bei *top-down*-Nominierungsprozessen) weitgehend das Bestimmungsrecht über die Art und Weise, ob und wie ihr Erbe von anderen Menschen genutzt werden soll oder kann. Dies gilt vor allem für sakrale Stätten, die durch die Ernennung zum nationalen Kultur- und späteren Welterbe oft eine Musealisierung und bisweilen auch eine Eventisierung erfahren. In solchen Fällen ist mit diesem Wechsel der Eigner – von der lokalen Gruppe zum Staat und der Menschheit insgesamt – eine Säkularisierung und fremdbestimmte Ökonomisierung verbunden. In extremen Fällen kann die Implementierung der UNESCO-Richtlinien, wie etwa die vorgeschriebene Zonierung des Welterbes als Schutzmaßnahme, eine Zwangsumsiedlung der lokalen Bevölkerung zur Folge haben oder der Bevölkerung werden strengen Vorschriften bezüglich der Nutzung des Gebiets auferlegt (wie im Fall von Angkor, vgl. Miura 2011a, 2011b). Die Vernachlässigung solcher lokaler Gemeinschaften im Falle des materiellen Welterbes ist den Verantwortungsträgern der UNESCO nicht entgangen. Sie hat dies zum Anlass genommen, im Zusammenhang mit immateriellem Welterbe besonderes Au-

genmerk auf die Förderung von *safeguarding communities' living heritage* zu legen und deren Involvierung in die Nominierung für die Staaten verpflichtend zu machen.[5]

Während die Welterbe-Ernennung in demokratischen Staaten zu einem breit genutzten Instrument verschiedener Akteursgruppen geworden ist, stellt sie in nur begrenzt demokratisch funktionierenden Staaten einen hierarchischen *top-down*-Prozess dar, bei dem lokale Gruppen eine sehr beschränkte Handlungsfähigkeit besitzen. Die nach dem Übereinkommen zum Schutz von Welterbe verabschiedeten weiteren kulturellen Vereinbarungen der UNESCO (die Konventionen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes, 2003; das Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen, 2005, vor allem aber auch die UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker, 2007, vgl. *United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues*) thematisieren explizit die Bedeutung lokaler beziehungsweise indigener Gruppen und tragen zu deren Förderung bei; diese Übereinkommen sollen den skizzierten Tendenzen entgegenwirken und wirken zweifellos auf den Umgang der Staaten mit Welterben und lokalen Gruppen zurück.

3 Plurale Wertzuschreibungen von Welterbe

Ein wesentlicher Kontext aller UNESCO-Kulturerbevereinbarungen ist der sich verändernde Diskurs um Kultur. Der Kulturbegriff, den die UNESCO in der 1972er Konvention verwendet, ist – aus heutiger Perspektive – ein eher statischer Begriff. Er beinhaltet ein vor allem materielles, sich an Kunst orientierendes Verständnis von Kultur, also konkrete Werke, welche Menschen einmal hervorgebracht haben. Der Kulturbegriff der UNESCO hat sich jedoch im Verlauf der Zeit verändert und legt Zeugnis ab vom reflexiven Prozess, dem sich diese internationale Organisation stellt (vgl. Weigelt 2007). Alle späteren Übereinkommen (zum Beispiel das Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes, 2003; und das Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen, 2005) verwenden einen sehr viel dynamischeren Kulturbegriff, der nicht-materielle Aspekte von Kultur und ihre Veränderbarkeit betont. Auf der Implementierungsebene der Welterbe-Konvention bleiben jedoch weniger dynamisierte und reflektierte Kulturbegriffe präsent, nicht zuletzt weil der Text der Konvention nicht verändert wird; die auf ihr aufbauenden Strukturen des Welterbe-Regimes sowie flankierende Akteure, die die Welterbe Auswahl eng begleiten, tragen zur Aufrechterhaltung nicht immer kongruenter Kulturbegriffe bei.

Der Begriff des Welterbes und der mit Nominierungen verbundene Wettbewerb klassifiziert „neutrales" Kultur- und Naturgut zu einem mit Mehrwert versehenen Gut (Kirshenblatt-Gimblett 1995). „Welterbe" ist ein Prädikat, das Objekte

[5] http://www.unesco.org/new/en/culture/resources/in-focus-articles/safeguarding-communities-living-heritage/ (Zugriff am 11.03.2014).

und Objektgruppen mit einer besonderen Bewertung versieht – als analytischer Begriff ist Welterbe entsprechend nicht einsetzbar. Umgekehrt verweist „Welterbe" bewusst auf die ursprüngliche Gruppe der Schöpfer und deren „Erben" (inklusive des Staates) und die identitätsstiftende Rolle einer solchen Stätte. Der Nominierungsprozess für eine Welterbestätte kann auf identitätsrelevanten Aspekten aufbauen. Er kann aber auch territoriale, historisch-politisch erwachsene Konflikte schüren, wie im Fall des auf der kambodschanisch-thailändischen Grenze angesiedelten Tempels Preah-Vihear (Hauser-Schäublin 2011; Mißling 2011; Hauser-Schäublin und Mißling 2014), oder neue Identifizierungen generieren, wie dies im Falle von überregionalen und überstaatlichen Nominierungen wie etwa der laufenden binationalen Nominierung für die Montanregion Erzgebirge (Deutschland und Tschechien) beobachtet werden kann (Peselmann 2013).

Die stringentesten Weichenstellungen für ein potentielles Weltkulturerbe werden in einem zwischenstaatlichen Komitee (IGC; auch Ausschuss genannt) verhandelt, das für die Implementierung des Übereinkommens und die Auswahl unter den Bewerbungen zuständig ist. Bis 2013 hatte die UNESCO 981 Objekte (759 Kultur-, 193 Natur- und 29 gemischte, das heißt aus sogenannten kulturellen Landschaften bestehende Erben) in 160 Staaten auf ihre Liste des Welterbes aufgenommen. Aufbauend auf den vorbereitenden Überprüfungen der Bewerbungsdossiers verhandeln in diesem Gremium Vertreter von 15 Vertragsstaaten, die jeweils von der Generalkonferenz der Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur gewählt werden. Bevor ein Dossier diese Verhandlungsebene erreicht – die nicht frei von diplomatischen Arrangements ist – und bevor es davor wiederum das Welterbezentrum, die administrative Zentrale der UNESCO in Paris erreicht, durchläuft ein Ernennungsvorhaben verschiedene Kontexte, in welchen der potentielle Mehrwert eines Objekts oder einer Objektgruppe herausgearbeitet und mit den UNESCO Vorgaben in Passung gebracht wird.

Entsprechend der von den Vereinten Nationen betonten Souveränität ihrer Mitgliedstaaten bleibt die Bestimmung dessen, was ein Land als Welterbe auswählt und der UNESCO für die Aufnahme in die Welterbeliste vorschlägt, den einzelnen Staaten überlassen. Stätten, für die der Nachweis eines „außergewöhnlichen universellen Wertes" erbracht werden muss, werden auf einer vorläufigen nationalen Vorschlagsliste (*Tentative List*)[6] geführt, beim Welterbezentrum eingereicht und dort überprüft. Dem Komitee stehen verschiedene Fachorganisationen beratend zur Seite: Das *International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property* (ICCROM), der *International Council on Monuments and Sites* (ICOMOS), und die *World Conservation Union* (IUCN). Das zur Listung vorgeschlagene Objekt wird im Hinblick auf die zehn in den *Operational Guidelines* detailliert aufgeführten Kriterien evaluiert; es muss mindestens eines dieser Merkmale erfüllen.[7] Die Krite-

[6] Vgl. http://whc.unesco.org/en/tentativelists (Zugriff am 11.03.2014).

[7] Artikel 77, vgl. http://whc.unesco.org/archive/opguide13-en.pdf (Zugriff am 11.03.2014).

rien beziehen sich alle auf verschiedene Aspekte von Einzigartigkeit und Großartigkeit. Zentral sind dabei, wie aus den *Operational Guidelines* ebenso wie den jeweils in den Komiteesitzungen geführten Diskussionen deutlich wird, die nachgewiesene Authentizität (historische Echtheit) und Integrität (vor allem Vollständigkeit und Intaktheit) der vorgeschlagenen Objekte. Für jedes Kultur- oder Naturerbe, das zur Aufnahme in die Liste der Welterbe vorgeschlagen wird, muss der zuständige Staat Pläne und Strategien vorlegen, wie und mit welchen Mitteln er dieses zu schützen gedenkt. Die Errichtung von ringförmig angelegten Zonen – eine zentrale Zone, welche dem Welterbe vorbehalten ist, eine Pufferzone und eine Entwicklungszone – sind ebenso wie ein Management-Plan zentrale Bestandteile eines Nominierungsvorschlags. Für den Schutz, das heißt vor allem für Maßnahmen des Erhalts des Welterbes, ist jedoch die ganze Staatengemeinschaft mitverantwortlich und entscheidet über gegebenenfalls notwendige Maßnahmen. Der Mehrwert eines Welterbes zeichnet sich entsprechend auch an den für notwendig befundenen Investitionen zu dessen Restaurierung und Schutz sowie den rund herum anzulegenden Infrastrukturen ab.

Neben der Liste des Welterbes führt das Komitee noch eine Liste des gefährdeten Erbes der Welt („Rote Liste“), in welche besonders bedrohte Stätten aufgenommen werden können, für die besondere Maßnahmen für deren Erhalt notwendig sind, wie beispielsweise die Altstadt von Aleppo, Syrien, oder die Tropischen Regenwälder von Sumatra.[8] Gefährdete Stätten drohen entsprechend, trotz des verliehenen Prädikates ihren Mehrwert nicht realisieren zu können.

4 Schlussbetrachtung

Rückblickend auf die vierzigjährige Existenz der Konvention zum Schutz des Kultur- und Naturgutes der Welt ist die Schaffung der Liste des Welterbes durch die UNESCO durchaus eine Erfolgsgeschichte. Die Möglichkeit, durch eine Ernennung und Platzierung von wichtigen Kultur- und Naturstätten auf der renommierten Liste ins Rampenlicht der Öffentlichkeit zu treten und entsprechende Touristenströme anzulocken, hat zweifellos viele Staaten dazu ermuntert, sich auf ihren Bestand besonderer Stätten kultureller und natürlicher Art zu besinnen und diese sowohl für identitätsstiftende als auch ökonomische Wertschöpfung zu nutzen. In den vergangenen Jahren hatte die Zahl der Nominierungsvorschläge, die Mitgliedstaaten beim Welterbezentrum eingereicht hatten, sprunghaft zugenommen, was das zwischenstaatliche Komitee dazu zwang, eine jährliche Begrenzung pro Land und Jahr einzuführen. Für diesen starken Anstieg ist nicht nur das mit der Welterbe-Auszeichnung verbundene Prestige verantwortlich, sondern zweifellos auch die ökonomische Inwertsetzung dieser Stätten. Eine Welterbe-Nominierung verfügt – je nach geographischer und politischer Lage – über ein inhärentes Kommerzialisie-

[8] http://www.unesco.de/rote-liste.html (Zugriff am 11.03.2014).

rungspotential und damit verbunden über monetären Gewinn (Starr 2010). Nicht selten kommt die Jagd nach diesem international begehrten Titel einer Jagd nach einem *branding* gleich, bei dem Staaten ihr Image mit Welterben aufzuplustern versuchen, um den Tourismus anzukurbeln (vgl. Giovine 2009; Aronczyk 2013). Wer die Welterbeimplementierung über längere Zeit beobachtet, kommt um die Frage nicht umhin, ob die UNESCO tatsächlich die Aufgabe wahrnehmen soll, Mitgliedstaaten zu einer Profilierung durch eine Ökonomisierung von Welterben zu verhelfen. Wenn Welterbe zunehmend ein ökonomisches Branding darstellt, könnten die Welterbelisten auch durch die *World Tourism Organization* (UNWTO) verwaltet werden. Die UNWTO ist ebenfalls eine Untersektion der Vereinten Nationen; sie könnte in diesem Wettbewerb um einen Platz auf dieser Welterbe-„Guinnessliste" entsprechende Awards ausloben, wobei sie ein besonderes Gewicht auch auf ökologische und soziale Nachhaltigkeit legen und eine aktive und nachgewiesene Beteiligung der *safeguarding communities* voraussetzen könnte. Diese Alternative wäre auch deshalb zu überlegen, da in vielen Ländern lokale Gruppen oder Regionen nach wie vor nur randständig in die Entscheidungsprozesse der nationalen UNESCO-Kommission miteinbezogen werden und die Auswahl von Nominierungsvorschlägen häufig ein nationales Politikum darstellt, das über die Köpfe der safeguarding communities hinweg getroffen wird.

Dennoch: die Vielfalt von Welterben, die von der UNESCO zertifiziert worden sind, ist beeindruckend und lenkt, trotz allen Vorbehalten, die internationale Aufmerksamkeit auf die Bedeutung und Tragweite kultureller Schöpfungen.

Literatur

Aronczyk, Melissa
2013 Branding the Nation: The Global Business of National Identity. Oxford: Oxford University Press.

Bendix, Regina
2009 Inheritances: Possession, Ownership and Responsibility. Traditiones 38 (2): 181–199

Bendix, Regina F., Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2013 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Breglia, Lisa
2006 Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage. Austin: University of Texas Press.

Cardeira da Silva, Maria (Hrsg.)
2013 Castelos a Bombordo. Etnografias de Parimónios Africanos e Memórias Portuguesas. Lissabon: CRIA.

Giovine, Michael A., di
2009 The Heritage-Scape. UNESCO, World Heritage, and Tourism. Lanham: Lexington Books.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hrsg.)
2011 Angkor World Heritage Site and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Sven Mißling
2014 The Enduring Agency of Borderland Regimes. The Aftermath of Serial Regulations with Different Scopes and Temporal Scales at Preah Vihear, Cambodia. Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 46 (1): 79–98.

Hemme, Dorothee und Markus Tauschek (Hrsg.)
2008 Leben im Weltkulturerbe. Ethnographische Skizzen zum alltagskulturellen Umgang mit dem Prädikat „UNESCO-Welterbe“. Göttingen: Schmerse.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1995 Theorizing Heritage: Ethnomusicology 39 3: 367–380.

Miura, Keiko
2011a From Property to Heritage. Different Notions, Rules of Ownership and Practices of New and Old Actors in the Angkor World Heritage Site. *In* Angkor World Heritage Site and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 97–120. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2011b Sustainable development in Angkor. Conservation Regime of the Old Villagescape and Development. *In* Angkor World Heritage Site and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 121–146. Universitätsverlag Göttingen.

Mißling, Sven
2011 A Legal View of the Case of the Temple Preah Vihear. *In* Angkor World Heritage Site and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg), 57–68. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Peselmann, Arnika
2013 Das Erzgebirge als montane Kulturlandschaft. Konstituierungs- und In-Wertsetzungsprozesse eines potentiellen Weltkulturerbes. *In* Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen. Reinhard Johler, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hrsg.), 114–120. Münster: Waxmann.

Peselmann, Arnika und Philipp Socha
2010 Cultural Property und das Heritage-Regime der UNESCO: Parallelen und Interaktionen bei ideellen und wirtschaftlichen Inwertsetzungsprozessen von kulturellen Elementen. *In* Die Konstitierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg), 65–87. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Starr, Fiona
2010 The Business of Heritage and the Private Sector. *In* Heritage and Globalisation. Sophia Labadi und Colin Long (Hrsg.), 147–169. London: Routledge.

Weigelt, Frank André
2007 Von “cultural property” zu “cultural heritage”. Die UNESCO-Konzeptionen im Wandel der Zeit. *In* Prädikat „Heritage“: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 129–146. Münster: Lit.

Das UNESCO-Übereinkommen von 2003 zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes

Aditya Eggert und Sven Mißling

1 Ein globaler Schutz für „lebendiges" Kulturerbe

Die UNESCO-Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes von 2003 ist Teil eines globalen Systems zum Schutz und zur Regulierung von kulturellen Ausdrucksformen, für die sich seit den 1970er Jahren primär die United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) und die World Intellectual Property Organization (WIPO) einsetzen (vgl. Groth et al. in diesem Band). Mit dieser Konvention, so wirbt die UNESCO, nimmt sie im Rahmen ihrer Schutzinitiativen für kulturelles Erbe nicht mehr nur „materielles" Erbe wie Tempel, Schlösser, historische Altstädte oder Naturparks in den Blick, deren Schutz das Anliegen der Welterbe-Konvention ist (vgl. dazu Bendix und Hauser-Schäublin in diesem Band), sondern unter anderem auch Tänze, Bräuche, Mythen oder Rituale als sogenanntes „lebendiges" oder „immaterielles" Kulturerbe.[1] Die UNESCO selbst sieht die Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes als ein normgebendes Instrument (vgl. Singh 2011), das den Vertragsstaaten gewisse Programme, Richtlinien, administrative Abläufe und Strukturen zur Verwaltung lebendiger kultureller Ausdrucksformen anbietet.

---

[1] Smith (2006: 53ff.) und andere (zum Beispiel Blake 2002: 8) weisen darauf hin, dass die Dichotomie zwischen materiellem und immateriellem Kulturerbe nicht sinnvoll ist, da jede Form von kulturellem Erbe immaterielle Komponenten in sich trägt.

Die Erhaltung dieser kulturellen Ausdrucksformen ist dabei das übergeordnete Ziel der Konvention. Darüber hinaus verfolgt die UNESCO eine breitere Agenda wie zum Beispiel die Bekämpfung von Armut, Hunger und Krankheit, die Förderung von Bildung, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Emanzipation und die Gleichheit vor dem Gesetz in Mitgliedsstaaten weltweit. In den Werten der Aufklärung und des Humanismus begründet, sollen diese Ideale und die daraus erwachsenen Projekte den Frieden, die Zusammenarbeit und die Sicherheit in der Welt fördern (vgl. Art. 1 der UNESCO-Verfassung). Sie spiegeln sich in allen Konventionen der UNESCO wider und die UNESCO hofft, diese Werte mit Hilfe ihrer Konventionen global zu transportieren (UNESCO 2009).

Der folgende Beitrag diskutiert die Inhalte der UNESCO Konvention von 2003 aus der Sicht der ethnologischen und völkerrechtlichen Cultural Property-Forschung. Dazu rekonstruiert er zunächst kurz den Entstehungskontext, die Funktionsweise und die Eigenheiten dieser UNESCO Konvention, bevor Möglichkeiten der Beteiligung an ihrer Umsetzung durch unterschiedliche AkteurInnen erörtert werden. Inwiefern es dabei zu Prozessen der Inwertsetzung und Propertisierung kommt, wird genauso deutlich werden wie die sich daraus ergebende unterschiedliche (Macht)verteilung. Der Beitrag schließt mit einem Einblick in die Einflussmöglichkeiten auf die Entwicklungen im Rahmen der Konvention durch die Wissenschaft und gibt Hinweise zu Mechanismen, die aus unserer Sicht für die Erreichung der Ziele im Rahmen der Konvention förderlich bzw. kritisch abzuwägen sind.

2 Das UNESCO-Übereinkommen von 2003 als Wegmarke des internationalen Kulturerbe-Schutzes

Die UNESCO ist vor allem durch ihr „Flaggschiffprogramm“, die Welterbe-Konvention von 1972, bekannt geworden, in dem sie weltweit Natur- und Kulturgüter von „besonderem universellen Wert“ auszeichnet, um sie für die Menschheit zu erhalten und zu schützen. Die Nominierungspraxis für die Welterbeliste bis 1994 hat allerdings gezeigt, dass hauptsächlich europäisches Erbe, Architektur, Monumente und historische Stätten in die Liste aufgenommen worden sind, so dass die Liste thematisch und geografisch unausgeglichen war.[2] Im Zuge der “Global Strategy for a Representative, Balanced and Credible World Heritage List”[3] von 1994 wurde das Konzept des Welterbes von der UNESCO deshalb erweitert und fortentwickelt. Ziel dieser Neuerung war es, sicherzugehen, dass die Welterbeliste die kulturelle und natürliche Diversität der Welt widerspiegelt; außerdem sollte nicht nur vordergründig die geografische Unausgewogenheit bei der Verteilung der anerkannten Welterbestätten ausgeglichen werden, sondern letztlich auch ein Aus-

[2] Vgl. dazu u.a. Bortolotto (2008: 7–42, mit weiteren Nachweisen).

[3] http://whc.unesco.org/en/globalstrategy/ (Zugriff am 26.05.2014).

gleich des dahinterstehenden wirtschaftlichen und machtpolitischen Nord-Süd-Gefälles gesucht werden.[4]

Die jedoch entscheidendere Neuerung lag in der konzeptionellen Erweiterung des Welterbe-Konzepts: Als neue Kategorien des Welterbes kamen nun kulturelle Landschaften und Routen[5] (vgl. Bergs und Peselmann in diesem Band) und industrielles Kulturerbe hinzu. Diese konzeptionelle Erweiterung um die nicht-materielle, das heißt also die immaterielle Dimension, war der entscheidende und wegweisende Schritt bei der Fortentwicklung des Welterbe-Konzepts.

Im Rahmen dieser Bestrebungen wurde im Jahre 1997 als „Vorprojekt" zur Konvention von 2003 das Programm "Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity"[6] erarbeitet, in dem durch drei Proklamationen der Jahre 2001, 2003 und 2005 insgesamt 90 „besonders erhaltenswerte" immaterielle Kulturgüter aus allen Weltregionen zum "masterpiece of the human creative genius"[7] ernannt wurden. Einige Staaten sahen dieses Programm als „Gegengewicht" beziehungsweise Ergänzung[8] zum materiellen Welterbe-Konzept der 1972er Konvention jedoch nicht als ausreichend an und betrieben daher mit großem Nachdruck und letztlich auch mit Erfolg die Schaffung eines rechtsverbindlichen internationalen Instruments zum Schutz immaterieller kultureller Ausdrucksformen, das neben die Welterbe-Konvention von 1972 treten konnte.[9] Die UNESCO-Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes wurde schließlich am 17.10.2003 verabschiedet.

In dieser Konvention wird immaterielles Kulturerbe definiert als „Bräuche, Darstellungen, Ausdrucksformen, Wissen und Fertigkeiten sowie die damit verbundenen Instrumente, Objekte, Artefakte und kulturellen Räume, die Gemeinschaften,

---

[4] Vgl. hierzu die weiterführenden Nachweise bei Bortolotto (2008) und Mißling (2010: 92-95).

[5] "Cultural landscapes"; vgl. Ziffer 47 und Anhang 3 der operationellen Richtlinien 2013 zur Welterbe-Konvention.

[6] Schmitt (2008, 2009) hat aufgezeigt, inwiefern der spanische Schriftsteller Juan Goytisolo als einflussreicher Akteur mit seinen Bemühungen zum Schutz des Platzes Jemaa el Fna in Marrakesch, Marokko, eine zentrale Rolle in der Entwicklung dieses Programms gespielt hat. Für Reflektionen zum "Masterpieces"-Programm siehe außerdem Nas (2002) oder Aikawa-Faure (2009).

[7] http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00103 (Zugriff am 26.05.2014).

[8] Das Konzept des Welterbes wird häufig aufgrund seiner zahlreichen Dichotomien kritisiert (vgl. Hafstein 2004: vii): materiell vs. immateriell (Blake 2002: 8, Smith und Akagawa 2009: 6), elitäre vs. Industrie-/Arbeiterkultur (Seng 2009), Kultur vs. Natur (Harrison 2013), Original vs. Kopie (Skounti 2009). Die 2003er Konvention wird deshalb häufig als Ergänzung zur Welterbe-Konvention betrachtet, um die darin enthaltenen Schwächen auszugleichen – obwohl diese bei der 2003- Konvention zum Teil weiterhin bestehen (vgl. u.a. die Nachweise bei Mißling 2010: 92–95).

[9] Siehe Bortolotto 2008 (mit weiteren Nachweisen) und Blake 2002. Vor allem Japan, aber auch einige andere Staaten, haben sich in diesem Zusammenhang als treibende Kräfte bei der Entwicklung und Verabschiedung der Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes von 2003 hervorgetan. Siehe Bortolotto (2008: 37-40), Isomura (2004) und Watanabe (2006). Für eine detaillierten historischen Überblick über die Entwicklung der Konvention siehe Aikawa 2004.

Gruppen und gegebenenfalls Einzelpersonen als Bestandteil ihres Kulturerbes ansehen“ (Art. 2 Ziffer 1 der Konvention). Es bezieht sich auf die folgenden Bereiche:

- mündlich überlieferte Traditionen und Ausdrucksformen, einschließlich der Sprache;
- darstellende Künste (zum Beispiel Musik, Tanz, Theater);
- gesellschaftliche Bräuche, Rituale und Feste;
- Wissen und Bräuche in Bezug auf die Natur und das Universum;
- traditionelle Handwerkstechniken.

„Immaterielles Kulturerbe“ sind also laut rechtsverbindlicher Definition der Konvention kulturelle Ausdrucksformen, mit denen sich Lokalgruppen innerhalb des Territoriums von Mitgliedsstaaten, häufig ethnische Gruppen, identifizieren und die sie als Teil ihres kulturellen Erbes ansehen. Diese Ausdrucksformen werden, so die Konvention, von Generation zu Generation überliefert und von ihren TrägerInnen in Auseinandersetzung mit der Umwelt und der Geschichte immer wieder neu geschaffen. Bedeutsame Charakteristika dieser kulturellen Ausdrucksformen sind also ihr kontinuierlicher Wandel und ihre Neukreation. Darüber hinaus wird die identitätsstiftende Wirkung und Bedeutung dieser fortlaufenden Praktiken und Ausdrucksformen für jene Menschen in den Mittelpunkt gestellt, die diese Ausdrucksformen erschaffen, hüten, weitergeben und rezipieren. Die Gesamtheit der kulturellen TrägerInnen auf lokaler Ebene, die sogenannten lokalen „Gemeinschaften“, nimmt in dieser Konvention somit einen bedeutenden Stellenwert ein.

3 „Lebendiger“ Erhalt und Community Empowerment?

Die Konvention gründet sich auf der Annahme, die jeweils betroffenen kulturellen Ausdrucksformen seien durch verschiedene Faktoren wie etwa dominierende globale Einflüsse und Werte, Umwelteinflüsse und soziale Transformation in ihrer Existenz bedroht und müssten durch Maßnahmen der Vertragsstaaten geschützt und in ihrer Lebendigkeit erhalten und gefördert werden. Die „Erhaltung“[10] von

[10] Unter *Erhaltung* wird laut Konvention die „Sicherstellung des Fortbestands“ verstanden, was durch die Ermittlung, Dokumentation, Forschung, Sicherung, den Schutz, durch die Förderung, Aufwertung, Weitergabe sowie Neubelebung des immateriellen Kulturerbes erreicht werden soll (Art. 2, Ziffer 3. der Konvention). Zwar ist der Begriff „Erhaltung“ in der Konvention als solches definiert, was aber die einzelnen AkteurInnen in der Praxis mit diesem und den in der Definition verwendeten Begriffen verbinden, bleibt je nach Kontext zu hinterfragen. Verschiedene für die Verwaltung zuständige Institutionen weltweit haben unterschiedliche Umgangsweisen mit kulturellen Ausdrucksformen bzw. durch die UNESCO gelistetem kulturellen Erbe und wählen möglicherweise auch ihre eigenen für sie passenden Begriffe aus. Folgende Fragen ergeben sich daraus: Gibt es Differenzen in der Verwendung und Interpretation dieser Begriffe und woher stammen diese? Sind möglicherweise auch unterschiedliche Eigentumskonzeptionen mit den einzelnen Begriffen verbunden? Eine erste Differenzierung und Klärung der in der 2003er Konvention verwendeten Begriffe und ihrer Verwendung nehmen Groth und May in diesem Band vor.

immateriellen kulturellen Ausdrucksformen für die zugehörigen Gemeinschaften, Gruppen und Individuen sowie ihre kontinuierliche Praxis stehen damit eindeutig im Zentrum der weiteren Bestimmungen des Übereinkommens. Darüber hinaus sollen die Maßnahmen im Rahmen der Konvention dazu beitragen, den Respekt und die Achtung vor dem lebendigen Kulturerbe weltweit zu fördern. Sie sollen das Bewusstsein für seine Bedeutung und seine gegenseitige Wertschätzung auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene stärken und die internationale Zusammenarbeit und Unterstützung bei den Schutzmaßnahmen für gelistetes Kulturerbe anregen. Dieses Bestreben reiht sich ein in das Ideal der UNESCO von einer globalen Praxis der Wertschätzung kultureller Zeugnisse, das sich auch in der Welterbe-Konvention wiederfindet. Der Erhalt und die Wertschätzung der jeweiligen Praktiken und Ausdrucksformen sollen der Förderung der kulturellen Vielfalt dienen und einer möglichen kulturellen Vereinheitlichung entgegenwirken. Durch die Ratifikation der Konvention erkennen die Mitgliedsstaaten diese Problematik an und verpflichten sich dem darin liegenden Anspruch.

Neben diesen expliziten Zielen verfolgt die Konvention auch andere, implizite Ziele, die nicht im Konventionstext selbst genannt werden. Vor allem diese impliziten Ziele, wie etwa die Förderung des globalen Südens durch kulturellen Austausch oder der Beitrag zur Erhaltung des internationalen Friedens (vgl. Art. 1 der UNESCO-Verfassung), waren von Anfang an in der Konvention mit angelegt. Sie kommen je nach Zusammenhang jedoch in sehr unterschiedlicher Weise indirekt zum Tragen und unterliegen vor allem einer steten Veränderung und Verschiebung der Schwerpunkte.

Darüber hinaus zeigt sich in der Praxis der Umsetzung der Konvention, dass unterschiedliche AkteurInnen auf verschiedenen Ebenen die durch die Konvention vorgesehenen Instrumente und Maßnahmen häufig und in sehr unterschiedlicher Weise, indirekt oder auch direkt zur Erreichung anderer als durch die Konvention vorgesehenen Ziele nutzen (siehe auch Eggert und Peselmann in diesem Band). Empirische Studien zeigen, dass (vor allem politische und/oder wirtschaftliche) Instrumentalisierungen der Konvention von 2003 allzu oft eher zu Erstarrung, Festschreibung und „Musealisierung“ dieser lebendigen kulturellen Praktiken führt als zu „lebendigem Erhalt“ (vgl. Kurin 2004) – indem bestimmte wertbehaftete Repräsentationen von kulturellen Praktiken erzeugt und in genau dieser Form als „authentisch“ und erhaltenswert betrachtet werden (Tauschek 2007; Eggert 2010). Gerade bei der Inwertsetzung von kulturellem Erbe im Rahmen von Nation-Building-Prozessen geht es häufig darum, ein bestimmtes Image von Staaten und/oder ihren „Gemeinschaften“ zu transportieren, wobei auch immaterielles Kulturerbe genutzt und bisweilen bewusst „geformt“ wird, um dieses Bild zu erzeugen (Mentges 2013; Eggert 2011). Schutzmaßnahmen im Rahmen der 2003 Konvention können also vielfältige Konsequenzen und Nebeneffekte haben, die den ursprünglichen Zielen der UNESCO zum Teil entgegenstehen.

Durch den Fokus auf die kontinuierliche Praxis und Weitergabe immateriellen Kulturerbes rücken Gemeinschaften, Gruppen und Individuen in ihrer Funktion

als „KulturträgerInnen" in den Fokus. Nicht allein die Staaten als die unmittelbar durch die Konvention verpflichteten Adressaten, sondern auch und insbesondere die TrägerInnen, Wissenden und Praktizierenden immaterieller kultureller Ausdrucksformen sollen nach dem Verständnis der Konvention in den Erhaltungsmaßnahmen eine zentrale Rolle spielen. Ihre Kenntnisse, ihre Fertigkeiten und Formen der Weitergabe sollen in den Mittelpunkt gestellt werden (vgl. Art. 15 der Konvention). Ihr Einverständnis mit dem und ihre Beteiligung am Nominierungsprozess und sämtlichen Erhaltungsmaßnahmen müssen die betroffenen KulturträgerInnen durch einen sogenannten "prior informed consent" (PIC) bestätigen. Bei diesem Prinzip ergeben sich Problematiken, die sich erheblich auf die Verfügungsgewalt über die jeweiligen gelisteten kulturellen Ausdrucksformen auswirken: Wer gilt als VertreterIn dieser Gemeinschaft? Wer ist als legitime Stimme dieser Gruppe zur Abgabe dieses PIC berechtigt? Was geschieht, wenn sich die Machtverhältnisse innerhalb einer Gruppe verändern und damit auch EntscheidungsträgerInnen wechseln?[11]

Dieser Aspekt des "community empowerment" stellt für die Vertragsstaaten eine der größten Herausforderungen dar, weil die Verwaltung des materiellen kulturellen Erbes noch primär in der Verantwortung des Staates liegt und beim immateriellen Kulturerbe häufig erst Strukturen und Verfahren zur Einbindung von Gemeinschaften, Gruppen und Individuen auf lokaler Ebene zu schaffen sind beziehungsweise diese Gemeinschaften, Gruppen und Individuen zunächst einmal definiert werden müssen. Die Frage der (Selbst-)Bestimmung und Definition dieser Gemeinschaften, Gruppen und Individuen sowie auch die Abgrenzung zu anderen „KulturträgerInnen" spielt eine erhebliche Rolle, die durch die Konvention selbst nicht geregelt oder geklärt wird. So ist in jedem Fall gesondert zu entscheiden, wer als TrägerIn einer bestimmten kulturellen Ausdrucksform überhaupt in Frage kommt und als solcher beteiligt werden kann oder muss (vgl. Blake 2009). Hierbei gewinnt vor allem auch der Umstand, dass die in der Konvention angesprochenen Gemeinschaften, Gruppen und Individuen prinzipiell der Anerkennung durch ihren Staat bedürfen, um nach weiterer Maßgabe des jeweiligen nationalen Rechts überhaupt an dem Nominierungsprozess teilnehmen zu können, eine entscheidende Bedeutung. Trotz des mit der Konvention verfolgten "community empowerments" der KulturträgerInnen verbleibt aus rechtlicher Perspektive die letzte Entscheidung darüber, wer inwiefern an der Bestimmung und Nominierung des immateriellen Kulturerbes sowie an der Durchführung von Erhaltungsmaßnahmen beteiligt wird, letztlich doch in der souveränen Entscheidungsbefugnis des Staates (Mißling 2010: 100, 105-107).

[11] Zur Behandlung dieser Problematik siehe Kono (2009). Vgl. auch Groth et al. in diesem Band.

4 Wie funktioniert die Konvention? Organe, Maßnahmen und finanzielle Unterstützung

Das Hauptorgan der Konvention ist die *Vollversammlung* (General Assembly). Sie trifft alle zentralen Entscheidungen wie unter anderem Änderungen der Konvention (Art. 38). Die Vollversammlung nimmt regelmäßig die Rechenschaftsberichte des zwischenstaatlichen Komitees für den Schutz des immateriellen Kulturerbes (Intergovernmental Committee, IGC) entgegen. Die Vollversammlung genehmigt insbesondere auch die operationellen Richtlinien zur Umsetzung der Konvention (Art. 7 lit. e)) sowie die Verwendung der Mittel des Fonds gemäß Art. 25 der Konvention (Art. 7 lit. c)) und übt damit in letzter Instanz eine effektive Kontrolle über die Arbeit des Komitees und die Vergabe von finanziellen Mitteln nach Maßgabe der Konvention aus.

Das zwischenstaatliche Komitee nach Art. 5 der Konvention (IGC) ist das wichtigste Exekutivorgan. Seine Hauptaufgabe liegt im Bereich der Sicherstellung des Schutzes des immateriellen Kulturerbes auf der internationalen Ebene, indem es die drei in der Konvention vorgesehenen Listen zum Schutz des immateriellen Kulturerbes führt, diese aktualisiert und veröffentlicht (siehe unten). Das zwischenstaatliche Komitee ist mit entsandten Vertretern der Vertragsstaaten besetzt; seine Mitglieder werden von der Vollversammlung nach den Grundsätzen einer gleichgewichtigen geographischen Verteilung und ausgewogenen Rotation für jeweils vier Jahre gewählt (Art. 6). Damit wird auch das Komitee letztlich von den Vertragsstaaten kontrolliert und seine Handlungen durch diese zumindest mittelbar bestimmt. Insgesamt ist die Konvention durch eine extrem starke Stellung der Vertragsstaaten gekennzeichnet: Sie sind die „Herren der Verträge“[12] (Mißling 2010: 97).

Für den Schutz und den Erhalt der lebendigen kulturellen Ausdrucksformen sieht die UNESCO Maßnahmen auf der nationalen und auf der internationalen Ebene vor. Auf nationaler Ebene gehören dazu unter anderem die Entwicklung nationaler Bestandslisten des immateriellen Kulturerbes, die Vorbereitung von Nominierungen für die internationalen Listen, die Entwicklung einer entsprechenden Gesetzgebung, die Einrichtung von Beratungs-, Forschungs-, Trainings- und Koordinationsmechanismen sowie Kampagnen zur Sensibilisierung der Bevölkerung und KulturträgerInnen für die Aufgaben und Ziele der Konvention (Kapitel III der Konvention, siehe auch Operationelle Richtlinien). Auf internationaler

---

[12] Dieser Begriff entspricht einer gängigen Terminologie im internationalen Recht, der sowohl von den Staaten als auch von internationalen Institutionen und Spruchkörpern benutzt wird. Damit wird der Anspruch der Staaten bekräftig, dass sie das letzte Wort über die Konvention und ihre Instrumente haben. In der deutschen Völker- und Europarechtswissenschaft ist er ein fester Begriff, der immer dann verwendet wird, wenn man es mit starken Rechtsstellungen der Staaten zu tun hat. Der Begriff wurde wesentlich vom Europäischen Gerichtshof und vom deutschen Bundesverfassungsgericht (so zum Beispiel ausdrücklich in BVerfGE 89, 155 -Maastricht-, Rn. 55) in Bezug auf die Stellung und Rolle der EU-Mitgliedsstaaten gegenüber den Organen der EU geprägt.

Ebene hat die UNESCO drei Listen geschaffen, für die sich Mitgliedsstaaten der Konvention mit geeigneten Ausdrucksformen bewerben können (Kapitel IV. der Konvention):

- die *Repräsentative Liste* für eine größere Sichtbarkeit des immateriellen Kulturerbes auf globaler Ebene; hierzu gehören beispielsweise der Karneval von Binche (Tauschek 2010) und der chinesische Scherenschnitt (Bodolec 2013).
- die *Liste des dringend erhaltungsbedürftigen immateriellen Kulturerbes*, die dazu dienen soll, für die betreffenden kulturellen Ausdrucksformen möglichst schnelle Maßnahmen zu ergreifen; hier sind unter anderem der Kulturraum der katholischen Minderheit der Suiti in Lettland (Kuutma 2007) und die mongolische Kalligraphie verzeichnet.
- das *Register guter Praxisbeispiele*, um Modellprojekte hervorzuheben, die am ehesten den Zielen der Konvention entsprechen. Diese Auszeichnung haben beispielsweise das „lebendige Museum" für *Fandango* (Musik und Tanz) in Brasilien sowie ein Erhaltungsprojekt des immateriellen Kulturerbes der "Aymara communities" in Bolivien, Chile und Peru erhalten.

Für die Auswahl der geeigneten Elemente liegen Definitionen inhaltlicher Auswahlkriterien vor, die in den Richtlinien zur Umsetzung der Konvention (engl.: *Operational Directives*) niedergelegt sind (vgl. Mißling 2010: 102ff., mit weiteren Nachweisen). Sind nach der Welterbe-Konvention von 1972 noch der „außergewöhnliche universelle Wert" und die historische Echtheit beziehungsweise Authentizität materiellen Erbes ausschlaggebend für eine Listung, so liegt in der 2003er Konvention der Fokus auf der „Repräsentativität" der gelisteten Elemente für die Vielfalt lebendiger kultureller Ausdrucksformen weltweit, auf der identitätsstiftenden Bedeutung dieser Elemente für ihre TrägerInnen sowie auf der kontinuierlichen Praxis und Neuschaffung. Die Evaluierung der Nominierungen für die Repräsentative Liste führte bislang das Nebenorgan (*Subsidiary Body*) aus, das aus von den Vertragsstaaten benannten VertreterInnen des zwischenstaatlichen Komitees (IGC) sowie aus unabhängigen ExpertInnen bestand (Ziffer 29 der Richtlinien in Verbindung mit der Geschäftsordnung des zwischenstaatlichen Komitees). Für die Liste des dringend erhaltungsbedürftigen immateriellen Kulturerbes sowie für das Register guter Praxisbeispiele übernahm dieselbe Aufgabe das „beratende Gremium" (*Consultative Body*), welches ausschließlich aus Vertretern von NGOs und unabhängigen ExpertInnen bestand (Ziffer 26 Satz 3 der Operationellen Richtlinien). 2013 hat das zwischenstaatliche Komitee beschlossen, diese beiden Beratungsorgane zusammenzulegen, um eine einheitlichen Bewertung für beide Listen zu gewährleisten und außerdem das Budget der Konvention zu entlasten. Die Evaluierung der Nominierungen soll in Zukunft einheitlich von einem Gremium, das zur Hälfte aus Vertretern der nicht im Komitee (IGC) vertretenen Staaten sowie zur Hälfte aus unabhängigen ExpertInnen von akkreditierten NGOs besteht, durchgeführt werden. Auf der Grundlage der Begutachtung spricht das Gremium eine Empfehlung zu den jeweiligen Nominierungen aus. Die formelle

Entscheidung über die Aufnahme in eine der genannten Listen liegt allerdings stets bei den VertreterInnen der im IGC vertretenen Vertragsstaaten. Somit nehmen die Vertragsstaaten letztlich einen erheblichen Einfluss und bestimmen somit auch die Politik des immateriellen Kulturerbes auf internationaler Ebene (vgl. Mißling 2010: 104f).

Über diese Listen hinaus unterstützt die UNESCO vor allem Entwicklungsländer und de facto vor allem Staaten des globalen Südens mit Trainingsprogrammen und Sensibilisierungsworkshops, um Verantwortliche auf nationaler und lokaler Ebene in die Ziele, Arbeitsweise und Mechanismen der 2003er Konvention einzuführen. Finanziert werden diese Programme und die Verwaltungsarbeit der UNESCO über Mitgliedsbeiträge der Unterzeichnerstaaten sowie über Spenden und durch Kampagnen eingeworbene Sponsorengelder, die den Fonds für das immaterielle Kulturerbe bilden.

Die Maßnahmen auf staatlicher Ebene, zu deren Durchführung die Vertragsstaaten gemäß Art. 11 ff. der Konvention völkervertraglich verpflichtet sind (vgl. dazu Mißling 2010: 98 ff., mit weiteren Nachweisen) müssen diese selbst finanzieren – es sei denn, sie beantragen Unterstützung aus dem Fonds, wobei die Vertragsstaaten auch hier einen Eigenanteil zu tragen haben. Allerdings sind die Mittel der Fonds begrenzt, so dass nicht allen Mitgliedsstaaten finanzielle Unterstützung zur Verfügung steht. Über die Vergabe der begrenzten Mittel entscheidet die Dringlichkeit des Erhalts oder die Bedürftigkeit der jeweiligen Vertragsstaaten.

5 AkteurInnen der Konvention

Die aus rechtlicher Perspektive im Ergebnis wichtigsten und einflussreichsten AkteurInnen des internationalen Regimes zum Schutz des immateriellen Kulturerbes sind die Vertragsstaaten. Mittlerweile haben 158 Staaten[13] die UNESCO-Konvention von 2003 ratifiziert, so dass diese Konvention zu den populärsten und wohl am schnellsten angenommenen Konventionen der UNESCO gezählt werden kann.[14] Die Unterzeichnerstaaten der Konvention haben mit ihren staatlichen Institutionen und darin verantwortlichen AkteurInnen die erforderlichen Maßnahmen auf nationaler und lokaler Ebene zur Umsetzung der Konvention zu ergreifen. Die Umsetzung und Ausgestaltung dieser Maßnahmen vollzieht sich in den Unterzeichnerstaaten unterschiedlich und richtet sich nach ihrer jeweiligen Rechtsordnung.

Die UNESCO stellt damit die Programme und operationellen Richtlinien der Konvention zur Verfügung, übernimmt die Verwaltung auf internationaler Ebene und unterstützt die VertragspartnerInnen mit Trainings- und Beratungsangeboten

[13] Stand vom 20.11.2013, http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00024 (Zugriff am 23.01.2014).

[14] Vgl. dazu UNESCO, http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00310 (Zugriff am 05.02.2014).

aus dem Hauptsitz in Paris und aus den sogenannten Field Offices, während die Mitgliedsstaaten den rechtlichen, finanziellen und administrativen Rahmen für den Erhalt des immateriellen Kulturerbes auf nationaler Ebene schaffen müssen. Darüber müssen sie alle sechs Jahre (bei dringend erhaltungsbedürftigen kulturellen Ausdrucksformen alle vier Jahre) in einem periodischen Bericht Rechenschaft ablegen.[15]

Das ist im Wesentlichen auch der einzige Monitoring-Mechanismus der UNESCO, so dass die Organisation auf die Umsetzung der Maßnahmen nur wenig Einfluss nehmen kann. Auch die der UNESCO und ihren Institutionen nach der Konvention zur Verfügung stehenden Sanktionsmöglichkeiten bei Nichteinhaltung der Konventionspflichten oder der operationellen Richtlinien bleiben äußerst begrenzt. Letztlich beschränken sie sich auf die Möglichkeit, die Aufnahme einer immateriellen kulturellen Ausdrucksform in eine der genannten Listen zu verweigern, sie – auf Antrag eines Vertragsstaats – von der Repräsentativen Liste auf die Liste des dringend erhaltungsbedürftigen immateriellen Kulturerbes zu verschieben (Ziffer 38 der operationellen Richtlinien)[16] oder eine erfolgte Listung zurückzunehmen (Ziffern 39 und 40 der operationellen Richtlinien). Die beiden zuletzt genannten Fälle sind im Rahmen der UNESCO-Konvention von 2003 – anders als unter der Welterbe-Konvention von 1972 – bislang noch nicht aufgetreten.

Auf der nationalen Ebene sind die HauptentscheidungsträgerInnen je nach der innerstaatlichen Organisation und Kompetenzordnung vor allem die Verantwortlichen in den jeweils zuständigen Ministerien und Behörden. Diese bestimmen in der Regel letztlich, welche immateriellen kulturellen Praxen oder Ausdrucksformen gelistet werden, welche Maßnahmen ergriffen werden und wer an der Durchführung dieser Maßnahmen beteiligt wird. Sie arbeiten bei der Entwicklung und Umsetzung von „Heritage-Politiken" mit Vertretern des Feldbüros der UNESCO und, wenn vorhanden, auch mit jenen der UNESCO-Nationalkommission[17] zusammen. Je nach Interessenlage, Zielen, Expertise, zur Verfügung stehenden Ressourcen (wie beispielsweise persönliche Netzwerke) und Handlungsmacht haben diese staatlichen AkteurInnen – die in der Regel BeamtInnen sind und nicht immer auch ExpertInnen im Bereich des kulturellen Erbes – die Möglichkeit, mehr oder weniger machtvoll in die Kulturerbepolitik einzugreifen und diese mit zu bestimmen.

---

[15] http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00460 (Zugriff am 30.01.2014).

[16] Beantragender Staat kann jeder Vertragsstaat sein. Der beantragende Staat muss weder der Staat sein, der die betroffene immaterielle kulturelle Ausdrucksform zur ursprünglichen Listung nominiert hat, noch muss die immaterielle kulturelle Praxis in seinem Hoheitsgebiet angesiedelt sein.

[17] Bei den UNESCO-Nationalkommissionen handelt es sich um staatliche Einrichtungen der jeweiligen Mitgliedsstaaten, die – je nach Staat in mehr oder weniger unabhängiger Stellung und unterschiedlichem Umfang – mit der Wahrnehmung innerstaatlich bestimmter Aufgaben im Zusammenhang mit Angelegenheit der UNESCO betraut sind.

Auch wenn die jeweiligen TrägerInnen und Praktizierenden des immateriellen Kulturerbes in Erhaltungsmaßnahmen weitestgehend zu beteiligen sind und ihnen letztlich die Maßnahmen und möglichen kommerziellen Gewinne zugute kommen sollen, so hängen ihre Beteiligung und ihre Mitspracherechte letztlich doch entscheidend von den jeweiligen politischen und hierarchischen Strukturen (wie etwa dem Grad der Demokratisierung und/oder Dezentralisierung), sowie von dem (Frei)Raum ab, den die Verantwortlichen auf Staatsebene ihnen zur Verfügung stellen (Bendix et al. 2013). Fallstudien haben gezeigt (zum Beispiel Noyes 2006; Tauschek 2010; Eggert 2011), dass nationale oder lokale, soziale und/oder politische Eliten und machtvolle "Gatekeeper" (Blake 2009: 62 nach Arizpe 2007) dabei eine große Rolle spielen und die immaterielle Kulturerbe-Politik auf nationaler (beziehungsweise regionaler und lokaler) Ebene dominieren können.

Neben den EntscheidungsträgerInnen auf nationaler Ebene spielen auch internationale InteressenvertreterInnen eine machtvolle Rolle bei der Umsetzung der 2003er Konvention (vgl. Eggert 2010). Dazu gehören andere Mitgliedsstaaten der UNESCO, die sich an Erhaltungsprogrammen beteiligen[18], aber auch Stiftungen, NGOs, Vereine, Unternehmen und Einzelpersonen, die sich in dem Erhalt der einen oder anderen immateriellen kulturellen Ausdrucksform engagieren. Sie bestimmen nicht nur, welche Länder, kulturellen Ausdrucksformen und Projekte sie unterstützen, sondern auch die Art der Umsetzung dieser Projekte. Damit haben sie einen hohen Einfluss auf die Entwicklung von Kulturerbepolitiken. Auch hier sind es häufig politische Interessen – wie zum Beispiel die Entwicklung einer Region oder die Förderung der immateriellen Kulturerbepolitik auf internationaler Ebene – die die Beweggründe für die Unterstützung dieser Projekte liefern. Es spielen aber auch ideelle und nostalgische Aspekte eine Rolle – wie zum Beispiel Interesse am Erhalt beziehungsweise Sympathie für eine bestimmte kulturelle Ausdrucksform, oder die emotionale Verbindung zu bestimmten Gruppen und Praktizierenden.

Wie in verschiedenen Kontexten die Verantwortlichkeiten in der Verwaltung von immateriellem Kulturerbe in einem dynamischen Prozess ausgehandelt werden, wem Entscheidungsgewalt und Nutzungsrechte zukommen und wie die Handlungsräume letztlich von einzelnen beteiligten AkteurInnen ausgestaltet werden, sind Fragen, die im Rahmen der Forschergruppe zu Cultural Property eruiert werden (Bendix et al. 2013; vgl. auch Eggert und Peselmann in diesem Band).

---

[18] Beispielhaft genannt werden können hier etwa Japan und Korea, die die Entwicklung der 2003er Konvention maßgeblich vorangetrieben haben und mit ihren "Funds in Trust" viele Erhaltungsprojekte weltweit fördern.

6 Immaterielles Kulturerbe als Ressource – Inwertsetzung, Nutzung und Verteilung

Die Maßnahmen im Rahmen der Konvention von 2003 sind nicht unumstritten. Die UNESCO gibt in dieser Konvention bestimmte Werte, Normen und Mechanismen zum Umgang mit Kulturerbe vor, die weltweit verbreitet werden und auf nationaler Ebene zum Teil in Gesetzestexte und konkrete Projekte Eingang finden (Singh 2011; Finnemore 1993; Bendix et al. 2013). Von der internationalen Staatengemeinschaft entwickelt und als Standard beziehungsweise Vorbild für die Staaten präsentiert, haben diese Maßnahmen auf internationaler, nationaler und lokaler Ebene ganz unterschiedliche Effekte auf verschiedenen Ebenen, die nicht alle immer vorhersehbar sind: Sie betreffen die Beziehungen zwischen und Positionierung von Staaten in der internationalen Politik; sie wirken sich auf soziale und hierarchische Strukturen auf nationaler wie lokaler Ebene aus; sie haben Einfluss auf die KulturträgerInnen, ihre Lebenswelt und ihre Beziehung zu ihren Praxen und Objekten; sie wirken auf lokale und nationale Wissensbestände sowie auf die Verteilung, Inwertsetzung und Nutzung dieser Wissensbestände; darüber hinaus sorgen sie für eine Neubewertung und Klassifikation von kulturellen Ausdrucksformen in durch die UNESCO gelistete (und damit hervorgehobene) und nicht gelistete.

Durch die UNESCO-Listung werden einzelne kulturelle Ausdrucksformen aus ihrem lokalen Kontext herausgegriffen und als Repräsentanten ihrer selbst in einem globalen Kontext der UNESCO-Liste in Bezug zu anderen Elementen gesetzt und zum Erbe der Menschheit erklärt (Kirshenblatt-Gimblett 1995: 371). Damit gehen bestimmte Inwertsetzungsprozesse einher. Verschiedene Autoren (zum Beispiel Hafstein 2009; Smith und Akagawa 2009: 7; Kirshenblatt-Gimblett 2004: 57) diskutieren aufgrund von empirischen Erkenntnissen den elitären Charakter der internationalen Listen, die letztlich immer auf Selektion beruhen. Diese Selektion erfolgt nach Kriterien, die aus der Sicht der Kulturwissenschaften aber verhandelbar sind – je nach kulturellem Kontext und je nach den beteiligten politischen und wirtschaftlichen Interessen (Tauschek 2009a: 440; vgl. Hafstein 2004: 129). Was gelistet wird, hängt dabei stark von der Expertise der Verantwortlichen auf nationalstaatlicher Ebene ab, da bei der Entscheidung über die Listung alleine ausschlaggebend ist, wie das zu listende Element im Nominierungsantrag dargestellt ist. Das Verfassen des Antrags bedarf eines umfassenden Wissens über die Konvention und ihre operationellen Richtlinien, eines Verständnisses der Arbeitsweise und Ziele der UNESCO und das nötige fachliche und linguistische Handwerkszeug, um den Antrag in einer der offiziellen Sprachen der UNESCO so überzeugend zu schreiben, dass alle erforderlichen Auswahlkriterien zufriedenstellend erfüllt sind. Tauschek spricht hier von der „Inszenierung“ einer Tauglichkeit zum Welterbe und meint damit die Formatierung kultureller Ausdrucksformen seitens verantwortlicher AkteurInnen nach den formellen Kriterien der operationellen Richtlinien, um die begehrte internationale UNESCO-Auszeichnung zu er-

werben (Tauschek 2009a: 443; siehe auch Tauschek 2009b). Mit diesem formellen Prozess der „Erbwerdung“ oder „Prädikatisierung“ (Hemme et al. 2007) ist immer auch eine politische, wirtschaftliche und/oder ideelle Inwertsetzung verbunden, wie Bendix (2007) gezeigt hat. Staaten, die nicht genügend finanzielle Mittel und fachliche Kenntnisse besitzen, sind bei der Entwicklung solcher „passgenauen“ Anträge im Nachteil. Zwar können sie Mittel aus dem Fonds beantragen, aber auch das bedarf des Formulierens eines Antrags, der die Bedürftigkeit des entsprechenden Staates aufzeigt. Es besteht dabei die Gefahr, dass die Listen internationale, aber auch regionale und lokale Machtgefälle reproduzieren und bereits benachteiligte Staaten, Gruppen und Individuen ausschließen (Noyes 2006; Kuutma 2007). Denn letztlich können nicht alle Mitgliedsstaaten finanzielle Unterstützung bekommen, nicht alle kulturellen Ausdrucksformen können gelistet werden und nicht alle lokalen Gruppen und Praktizierenden können in Programmen und Trainings berücksichtigt und an potentiellen Vorteilen und Begünstigungen – wie etwa Einnahmen der Tourismuswirtschaft – beteiligt werden. Das schürt den Wettbewerb zwischen den Staaten bezüglich ihrer Präsenz auf den Listen, die derzeit durch China (37 Einträge in die Repräsentative Liste) und Japan (22 Einträge) dominiert wird. Und wie bereits beschrieben, hängen die letzten Entscheidungen stets von den RepräsentantInnen des IGC ab, wo ein erhebliches Maß an diplomatischen Manövern und anderen Machtaushandlungen stattfindet (vgl. Lankau et al. 2010).

Hinzu kommt, dass die der UNESCO-Konvention von 2003 zugrundeliegenden und in ihr wirkenden Konzepte und Ideen der UNESCO zum Teil in westlichen Werten, Normen und Idealen begründet sind. Die Idee der Erhaltung beziehungsweise des Schutzes von kulturellen Ausdrucksformen geht auf Vorstellungen der Konservierung materieller Bauten in der europäischen Denkmalpflege des 19. Jahrhunderts zurück, die bereits in der Welterbe-Konvention von 1972 eine Rolle spielen (Hafstein 2004: 18; Bendix 2007; vgl. Tauschek 2010: 54). Dem UNESCO-Konzept des “cultural heritage” ging in den ersten Konventionen zum Schutz von „Kulturgütern“ (1954, 1968, 1970) das Konzept des “cultural property” voraus – eine Kategorie, die mit westlichen Eigentumsvorstellungen und Vorstellungen von Gewinn und Nutzbarmachung in Bezug auf materielles Erbe verbunden war. Erst mit der Welterbe-Konvention vollzog sich die Entwicklung hin zur Kategorie des kulturellen Erbes, was mehr ideelle Werte in den Mittelpunkt rückte und eine Öffnung für immaterielle kulturelle Ausdrucksformen ermöglichte (Weigelt 2006, 2007). Andererseits geht die Idee des immateriellen kulturellen Erbes auf Schutzinitiativen in Zusammenhang mit “living human treasures” – Personen mit herausragendem Wissen in Bezug auf bestimmte immaterielle kulturelle Ausdrucksformen[19] – aus Japan und Korea zurück (Hafstein 2004: 19–22). Die Konzepte und

[19] Dieses System fand 1993 auch in die Schutzinitiativen immaterieller kultureller Ausdrucksformen durch die UNESCO Eingang und macht den Einfluss dieser ostasiatischen Staaten auf die internationale “Intangible-Heritage”-Politik deutlich (http://unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Apia/pdf/00031-EN.pdf, Zugriff am 26.05.2014).

Ideen in der 2003er Konvention speisen sich damit aus zwei verschiedenen im globalen Heritage-Diskurs dominanten ideologischen Umgangsformen mit kulturellem Erbe. Dieser Umstand verstärkt die Kritik der Hegemonie machtvoller Staaten in der globalen Kulturerbe-Politik (vgl. "authorized heritage discourse", Smith 2006).

In der Umsetzung der UNESCO-Konventionen auf nationaler und lokaler Ebene zeigt sich, dass der (westliche) Eigentumsbegriff und auch die (wirtschaftliche oder politische) Nutzbarmachung gelisteter materieller und lebendiger kultureller Ausdrucksformen für dort wirkende AkteurInnen weiterhin von Bedeutung sind. In Fallstudien, die die Forschergruppe zu Kambodscha durchgeführt hat, wird das offensichtlich in territorialen Auseinandersetzungen zwischen Kambodscha und Thailand um den durch die UNESCO zum Welterbe ausgezeichneten Tempel Preah Vihear (Hauser-Schäublin 2011; Hauser-Schäublin und Mißling 2014); in Fragen der rechtmäßigen Nachfolge verstorbener Lehrer einer an der UNESCO-Nominierung beteiligten Schattentheatergruppe und den damit verbundenen ideellen und wirtschaftlichen Rechten an einer spezifischen „Tradition" (Eggert 2010) sowie in der Inwertsetzung von UNESCO-Kulturerbe im Rahmen einer Marketingstrategie für Kambodscha, die der Positionierung in einem regionalen und internationalen Machtgefälle dienen soll (Eggert 2011). Immaterielles Kulturerbe ist eine wertvolle Ressource für verschiedenste AkteurInnen und ihre politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Interessen und Ziele (Smith 2013: 392).

7 Propertisierung von immateriellem Kulturerbe

Die Frage der Mitbestimmung in der Verwaltung von und der Nutzungsrechte an „Kulturgütern" wird bei historischen Bauten oder anderen materiellen Ausdrucksformen im Rahmen der Welterbe-Konvention über das Territorium beziehungsweise territoriale Rechte sowie über dingliche Rechte (Privateigentum, Nutzungsrechte, Nießbrauch o.ä.) bestimmt. Verantwortlich für die Pflege und Schutz der jeweiligen Stätten, Landschaften oder Objekte ist der Vertragsstaat, auf dessen Territorium diese Stätten liegen. Die Regierungen der jeweiligen Staaten bestimmen die Körperschaften, die mit diesen lokalen Stätten assoziiert sind und/oder für Erhaltungsmaßnahmen und Verwaltung geeignet erscheinen.

Auf lebendige, immaterielle kulturelle Ausdrucksformen ist dies nicht ohne weiteres übertragbar. Immaterielle kulturelle Ausdrucksformen entwickeln sich ständig weiter, leben vom Austausch und von der Neukreation durch Aufeinandertreffen verschiedener Individuen, Gruppen und sogenannte „Gemeinschaften". Vor allem sind immaterielle Ausdrucksformen aber stets an lebende Menschen – Individuen oder Gruppen – gekoppelt, welche als ihre „KulturträgerInnen" fungieren. Durch sie verbreiten sich kulturelle Ausdrucksformen über territoriale Grenzen hinweg und durch die heutigen Medien und Transportmöglichkeiten wie Internet, Telefon, Bahn, Flugzeug, Schiff etc. auch unmittelbar global. Territoriale

Grenzen stimmen in vielen der UNESCO-Mitgliedsstaaten nicht mit sozialen, kulturellen und ethnischen Grenzen überein. In vielen Fällen wurden territoriale Grenzen in Zeiten kolonialer Fremdbestimmung künstlich gezogen, obwohl soziale und kulturelle Räume diese Grenzen und Landkarten durchziehen. Sprachen, Bräuche, Rituale, Feste, Feiertage und Zeremonien haben sich mit dem Austausch zwischen verschiedenen sozialen und ethnischen Gruppen fortgetragen und überregional verbreitet. Der Ursprung von solchen Praktiken lässt sich zeitlich und räumlich oftmals nicht mehr genau nachvollziehen. Die Formen haben sich weiterentwickelt, neue sind entstanden und haben die alten in ihrer Vielfalt bereichert. Zu welcher Gruppe hier welche Praktiken gehören, wer sie verwalten darf und wer daraus kommerziellen Nutzen ziehen darf, lässt sich in solchen Fällen nur schwer bestimmen und ist häufig mit Konflikten und komplexen Aushandlungsprozessen verbunden. Ein Beispiel hierfür ist auf internationaler Ebene der Streit zwischen Bolivien und Peru um den Ursprung und die damit verbundenen Besitzansprüche an der Teufels-Tracht im Rahmen des Rituals „La Diablada", der im Jahr 2009 öffentlich wurde.[20]

Die UNESCO-Konvention von 2003 stellt aber auch für lokale Interessenvertreter und potentielle Nutznießer eine Möglichkeit, dar, ihre Rechte einzufordern oder zu verteidigen – gegenüber anderen potentiellen Nutznießern, aber auch zur Ermächtigung gegenüber staatlicher Dominanz und Regierungseinfluss (zum Beispiel Klenke 2013; Klenke und Socha 2013).

Anders herum kann dieses Instrument von staatlicher Seite genutzt werden, um über die eigentlichen Kulturträger, d.h. bestimmte Gruppen und ihre kulturellen Ausdrucksformen verstärkte Kontrolle auszuüben. Denn nach der UNESCO-Konvention von 2003 ist es dem Staat möglich, bereits durch seine souveränen Entscheidungen zur Erfassung und Listung von bestimmten immateriellen kulturellen Ausdrucksformen diese dem rechtlichen Regime der Konvention zu unterstellen und ihre Ausübung durch die eigentlichen KulturträgerInnen nach Maßgabe der international-rechtlichen Vorgaben aus der Konvention zu regulieren. Damit bietet die UNESCO-Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes zumindest mittelbar die Möglichkeit, dass Staaten ihre Hoheit und ihre Kontrolle auf kulturelle Praxen und Ausdrucksformen ausweiten, die der staatlichen Souveränität – zumindest in rechtsstaatlichen Rechts- und Verfassungsordnungen – üblicherweise weitgehend entzogen sind (Mißling 2010: 105ff; vgl. Hafstein 2007). Die Macht- und Entscheidungsgewalt trifft dabei nicht immer auch jene Gruppen, die durch die 2003er Konvention in den Mittelpunkt rücken sollen.

[20] Ein Beispiel hierfür ist der Streit um die Tracht der „Diablada" zwischen Bolivien und Peru im Jahre 2009 (http://online.wsj.com/article/SB125081309502848049.html, Zugriff am 30.01.2014).

8 Einflussmöglichkeiten auf die internationale Politik zum Schutz immateriellen Kulturerbes

Die Politik des immateriellen Kulturerbes wird in erster Linie bestimmt durch RepräsentantInnen des IGC, die alle vier Jahre wechseln. Allerdings gibt es im Verwaltungsapparat der UNESCO verschiedene Arbeitsgruppen, die an aktuellen Fragestellungen arbeiten und Problemen sowie Herausforderungen in der Umsetzung der Konvention von 2003 begegnen. Dort werden ExpertInnen, WissenschaftlerInnen und NGOs zu Rate gezogen, die die Möglichkeit haben, sich mit ihrem Wissen, ihren Kompetenzen und Erfahrungen einzubringen. Inwiefern die dort entwickelten Lösungen und Mechanismen aber Eingang in die operationellen Richtlinien finden, hängt von der Zustimmung durch die im IGC vertretenen Mitgliedsstaaten ab. Da es äußerst schwierig ist, Strategien und Policies zu entwickeln, mit denen alle vertretenen Mitgliedsstaaten (beziehungsweise ihre gesandten VertreterInnen) einverstanden sind, gestaltet sich der Prozess der Veränderung relativ schwierig und langsam. Machtvolle und einflussreiche Staaten mit jeweils eigenen nationalen Agenden können Verhandlungen bremsen oder sogar blockieren (Lankau et al. 2010). Obwohl Wandlungsprozesse stattfinden, ist das Grundgerüst der 2003-Konvention an jenem der 1972-Konvention orientiert und weist damit die gleichen Grundproblematiken auf: die der Listen und damit der Selektion und Wertung, die der Dominanz durch machtvolle AkteurInnen und die Auslegung und Instrumentalisierung auf nationaler Ebene. Die Artikel des vorliegenden Bandes liefern der UNESCO Material aus ethnografischen, kulturanthropologischen, agrarwirtschaftlichen und völkerrechtlichen Forschungen, um zum einen Tendenzen in der Nutzung und Implementierung der 2003-Konvention aufzuzeigen, zum anderen aber auch, um daraus Lösungen und Strategien entwickeln zu können.

9 Schlussbetrachtung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine UNESCO-Listung zwar die Aufmerksamkeit auf immaterielle kulturelle Ausdrucksformen weltweit lenkt, indem sie sie aufwertet; aus den beschriebenen Nebeneffekten und empirischen Studien ergibt sich aber, dass die Praxis der Inventarisierung immaterieller kultureller Ausdrucksformen durch die UNESCO weniger zu einer Stärkung der Handlungsfähigkeit von in der Verwaltung von kulturellem Erbe bislang benachteiligten lokalen AkteurInnen führt (wie durch die Konvention angestrebt), sondern im Gegenteil oftmals zu einer Verstärkung der Machtpositionen von bereits einflussreichen AkteurInnen und damit von sozialen Ungleichheiten auf lokaler Ebene; außerdem bringt sie häufig ein „Einfrieren“ dieser kulturellen Ausdrucksformen mit sich – indem wertbehaftete Repräsentationen von kulturellen Ausdrucksformen erzeugt und diese von machtvollen AkteurInnen zu politischen, wirtschaftlichen oder anderen Zwecken festgeschrieben werden. Für eine Gewährleistung der fortlaufen-

den Praxis dieser Ausdrucksformen ist es aus unserer Sicht notwendig, an Mechanismen zu arbeiten, welche die rechtliche Position der TrägerInnen und Ausübenden immaterieller kultureller Praktiken anerkennen und stärken. Damit ist die Möglichkeit dieser AkteurInnen gemeint, sich als rechtlich anerkannte Körperschaft, wie zum Beispiel ein Verein, so zu organisieren, dass sie als PartnerInnen staatlichen Einrichtungen gegenüber Position beziehen und ihre Interessen verteidigen können. Dabei spielen aus unserer Sicht internationale Bemühungen wie beispielsweise Demokratisierungsprozesse und politische Partizipation, Menschenrechte, Stärkung der Rechte indigener Gruppen (vgl. Müller und Sanmukri in diesem Band) oder Regelungen gegen illegalen Kulturgütertransfer (vgl. Splettstößer und Tasdelen in diesem Band) eine herausragende Rolle und sollten in ihrer Anwendung gefördert werden. Auf diese Weise wird „Schutz" zu einer Angelegenheit zwischen den Beteiligten – wie zum Beispiel zwischen lokalen Künstlergruppen und RegierungsakteurInnen. Darüber hinaus werden dadurch die Strukturen gefestigt, die es Menschen erlauben, die kulturellen Praxen, die sie als bedeutungsvoll erachten, so auszuüben und zu verändern, wie es ihnen sinnvoll erscheint (Hauser-Schäublin et al. 2010).

In der Erarbeitung solcher Mechanismen ist eine Zusammenarbeit der UNESCO mit anderen internationalen Organisationen erforderlich – insbesondere wenn es um Angelegenheiten der Propertisierung geht. Bemühungen zum Schutz immaterieller kultureller Ausdrucksformen selbst sind aus unserer Sicht vor allem dann kritisch abzuwägen, wenn es sich um indigenes beziehungsweise lokales Wissen handelt, das durch Außenstehende wie zum Beispiel Pharmaindustrien, Saatgutindustrien und andere transnationale Großunternehmen unter Ausschluss der ursprünglichen WissensproduzentInnen kommerziell oder industriell angeeignet, genutzt und monopolisiert wird. Dazu gehören beispielsweise Kenntnisse über Anwendung, Nutzen und Wirkung von pflanzlichen, tierischen und mineralischen Substanzen sowie die damit verbundenen Methoden des Anbaus, der Züchtung und der Weiterverarbeitung. Internationale Organisationen wie zum Beispiel die WIPO (siehe Groth et al. in diesem Band) könnten hier für die entsprechenden Lokalgruppen Rechte zur Vergabe von beschränktem Zugriff auf Ressourcen und indigenes Wissen definieren, um lokales Wissen vor solchen externen Propertisierungen zu schützen (Hauser-Schäublin et al. 2010).[21] Problematisch ist dabei allerdings, welche Kriterien der Vergabe formuliert werden und wer darüber letztlich entscheiden darf. Darüber hinaus sind auch hier mögliche Kehrseiten sowie Auswirkungen auf lokale Hierarchien und Dynamiken in den nicht homogenen Lokalgruppen zu berücksichtigen und im Vorfeld ethnographisch zu untersuchen.

---

[21] Hierbei handelt es sich um eine ethnologische Sichtweise, bei der es vor allem darum geht, die Rechte von lokalen und insbesondere indigenen Gruppen zu stärken, die die ProduzentInnen dieses lokalen Wissens sind. Dass es darüber hinaus andere Sichtweisen gibt, die den Schwerpunkt auf andere Gesichtspunkte legen – wie etwa der Nutzbarmachung von lokalem Wissen für die gesamte Menschheit –, schließen wir damit nicht aus.

Literatur

Aikawa-Faure, Noriko
2004 An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Museum International 221-22: 137–149.
2009 From the Proclamation of Masterpieces to the Convention of Intangible Cultural Heritage. *In* Intangible Heritage. Laurajane Smith und Natsuko Akagawa (Hrsg.), 13–44. London und New York: Routledge.

Arizpe, Lourdes
2007 The Cultural Politics of Intangible Cultural Heritage. *In* Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Challenges and Approaches. Janet Blake (Hrsg.). Builth Wells: Institute of Art and Law.

Bendix, Regina
2007 Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: Ein Ausblick. *In* Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 337–356. Berlin: Lit.

Bendix, Regina F., Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2013 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Blake, Janet
2002 Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for Consideration. Paris: UNESCO.
2009 UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The Implications of Community Involvement in 'Safeguarding'. *In* Intangible Heritage. Laurajane Smith und Natsuko Akagawa (Hrsg.), 45–73. London und New York: Routledge.

Bodolec, Caroline
2013 The Chinese Paper-Cut: From Local Inventories to the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 249–264. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bortolotto, Chiara
2008 Il processo di definizione del concetto di „patrimonio culturale immateriale". Elementi per una riflessione. *In* Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive. Chiara Bortolotto (Hrsg.), 7–42. Rom: Istitutio Poligrafico e Zecca dello Stato.

Bundesverfassungsgericht (BVerfG)
1993 Urteil vom 12.Oktober 1993 – 2 BvR 2134/92 und 2 BvR 2159/92 – (Maastricht) = BVerfGE 89,155.

Eggert, Aditya
2010 Sbek Thom nach seiner UNESCO Zertifizierung. Eine Untersuchung der Dynamik des kambodschanischen Schattentheaters nach seiner Ernennung zum immateriellen Kulturerbe. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 45–64. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

2011 A Cambodian "Leitkultur"? Cambodian Concepts of Art and Culture. *In* World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 69–93. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Finnemore, Martha
1993 International Organizations as Teachers of Norms. The United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization and Science Policy. International Organization 47(4): 565–597.

Hafstein, Valdimar Tr.
2004 The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity. Dissertation, Graduate Division, Berkeley.
2007 Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™. *In* Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 75–100. Berlin: Lit.
2009 Intangible Heritage as a List. From Masterpieces to Representation. *In* Intangible Heritage. Laurajane Smith und Natsuko Akagawa (Hrsg.), 93–112. London und New York: Routledge.

Harrison, Rodney
2013 Heritage. Critical Approaches. New York: Routledge.

Hauser-Schäublin, Brigitta
2011 Preah Vihear. From Object of Colonial Desire to a Contested World Heritage Site. *In* World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 33–56. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Sven Mißling
2014 The enduring agency of borderland regimes: the aftermath of serial regulations with different scopes and temporal scales at Preah Vihear, Cambodia. The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 46 (1): 79-98

Hauser-Schäublin, Brigitta, Karin Klenke, Beate Engelbrecht und Aditya Eggert
2010 Internes Arbeitspapier. Diskussionsvorlage: Welche Bereiche von „Kultur" erscheinen aufgrund der empirischen Studien schützenswert und welche nicht? Versuch einer Beantwortung aufgrund der ethnologischen Cultural Property Untersuchungen zu UNESCO-Welterbe und Intangible Heritage.

Hemme, Dorothee, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.)
2007 Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin: Lit.

Isomura, Hisanori
2004 Le Japon et le Patrimoine Immatériel. *In* Le Partimoine Culturel Immatériel. Les Enjeux, les Problématiques, les Pratiques. Jean Duvignaud, Chérif Khaznadar, Akinwumi Isola und Françoise Gründ (Hrsg.), 41–48. Paris: Babel.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1995 Theorizing Heritage. Ethnomusicology 39(3): 367–380.
2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. Museum International 56 (1-2): 221-222.

Kono, Toshiyuki (Hrsg.)
2009 Intangible Cultural Heritage and Intellectual Property. Communities, Cultural Diversity and Sustainable Development. Antwerpen: Intersentia.

Klenke, Karin
2013 Whose Adat is it? Adat, Indigeneity and Social Stratification in Toraja. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 149–165. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Klenke, Karin und Philipp Socha
2013 Emerging Indigeneity – Völkerrechtliche Theorie und ethnologische Praxis subnationaler kultureller Gemeinschaften. *In* Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. Interdisziplinäre Perspektiven. Kilian Bizer, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.), 21–42. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Kurin, Richard
2004 Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A Critical Appraisal. Museum International, 56: 66–77.

Kuutma, Kristin
2007 The Politics of Contested Representation: UNESCO and the Masterpieces of Intangible Cultural Heritage. *In* Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 177–196. Berlin: Lit.

Lankau, Matthias, Kilian Bizer und Zulia Gubaydullina
2010 Die verborgene Effektivität minimaler Resultate in internationalen Verhandlungen: Der Fall der WIPO. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer, und Stefan Groth (Hrsg.), 197–216. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Mentges, Gabriele
2013 The Role of UNESCO and the Uzbek Nation Building Process. *In* Heritage Regimes and the State. 2. Auflage. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 213–226. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Mißling, Sven
2010 Die UNESCO-Konvention zum Schutz des immateriellen (Kultur-) Erbes der Menschheit von 2003: Öffnung des Welterbekonzepts oder Stärkung der kulturellen Hoheit des Staates? *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 91–113. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Nas, Peter J. M.
2002 Masterpieces of Oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List. Current Anthropology, 43(1): 139–148.

Noyes, Dorothy
2006 The Judgement of Solomon: Global Protection for Tradition and the Problem of Community Ownership. Cultural Analysis 5: 27–56.

Schmitt, Thomas M.
2008 The UNESCO Concept of Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Its Background and Marrakchi Roots. International Journal of Heritage Studies, 14(2): 95–111.
2009 Wie eine neue Konvention entsteht. Die Produktion des UNESCO-Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes entlang einer Global-Lokal-Achse. *In* Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Karl C. Berger, Margot Schindler und Ingo Schneider (Hrsg.), S. 377–393. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

Seng, Eva-Maria
2009 Kulturlandschaften. Die Rückgewinnung des immateriellen Kulturerbes in die Landschaft. Vortrag in der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

Singh, J. P.
2011 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). Creating Norms for a Complex World. London und New York: Routledge.

Skounti, Ahmed
2009 The Authentic Illusion. Humanity's Intangible Cultural Heritage, the Moroccon Experience. *In* Intangible Heritage. Laurajane Smith und Natsuko Akagawa (Hrsg.), S. 74–92. London und New York: Routledge.

Smith, Laurajane
2006 Uses of Heritage. London: Routledge.
2013 Discussion. *In* Heritage Regimes and the State. 2. Auflage. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), S. 389–395. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Smith, Laurajane und Natsuko Akagawa (Hrsg.)
2009 Intangible Heritage. London und New York: Routledge.

Tauschek, Markus
2007 „Plus outre" – Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche. *In* Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), S. 197–224. Berlin: Lit.
2009a Die Inszenierung der Inszenierung. Der Karneval von Binche im Wettbewerb um einen UNESCO-Titel. *In* Bilder. Bücher. Bytes: zur Medialität des Alltags. Michael Simon, Thomas Hengartner, Timo Heimerdinger und Anne-Christin Lux (Hrsg.), S. 438–446. Münster: Waxmann.
2009b Writing Heritage. Überlegungen zum Format Bewerbungsdossier. *In* Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Karl C. Berger, Margot Schindler und Ingo Schneider (Hrsg.), S. 437–448. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
2010 Wertschöpfung aus Tradition. Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes. Münster: Lit.

UNESCO
2003 Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes vom 17.10.2003, BGBl. 2013 II, S. 1009, 1014. (= Offizielle Übersetzung des Sprachendienstes des Auswärtigen Amts). http://www.unesco.de/ike-konvention.html (Zugriff am 10.02.2014).

2009 UNESCO.What is it? What does it do? http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147330e.pdf (Zugriff am 02.02.2014).

Watanabe, Akiyoshi

2006 The Japanese System for the Safeguarding of Cultural Heritage. *In* Proceedings. International Conference on the Safeguarding of Tangible and Intangible Heritage: Towards an Integrated Approach, S. 74–98. Paris: UNESCO/Agency for Cultural Affairs (Japan).

Weigelt, Frank André

2006 Cultural Property und Cultural Heritage. Eine ethnologische Analyse internationaler Konzeptionen im Vergleich. (= elektronisches Dokument: An Ethnological Analyses of International Conceptions by Comparison). Göttingen.

2007 Von „Cultural Property" zu „Cultural Heritage". Die UNESCO-Konzeptionen im Wandel der Zeit. *In* Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 129–146. Berlin: Lit.

Der Schutz beweglicher materieller Kulturgüter auf internationaler und nationaler Ebene

Anne Splettstößer und Alper Tasdelen

1 Einleitung

Weltweit ist Kulturgut in massivem Umfang durch Raubgrabungen, Diebstahl und illegalen Handel (*illicit traffic*) bedroht. Immer wieder wird betont, dass im Bereich des illegalen Handels der Handel mit Kulturgut nach Drogen- und Waffenschmuggel weltweit an dritter Stelle stehe.[1] Dem Schutz von Kulturgut widmen sich daher sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene zahlreiche Verhandlungen und Maßnahmen. Unter dem Begriff Kulturgutschutz (auch Kulturgüterschutz) sind laut Bundesregierung „alle Maßnahmen zu verstehen, die Kulturgut vor Beschädigung, Zerstörung, Verlust und unrechtmäßiger Verbringung schützen und es erhalten".[2] Die Schutzmaßnahmen lassen sich unterteilen in allgemeinen Schutz, Schutz bei bewaffneten Konflikten, Schutz gegen Abwanderung und Rückgabe von Kulturgut.[3] Dabei unterscheidet man zwischen beweglichem oder unbeweglichem *materiellem* und *immateriellem* Kulturgut. So schützt das internationale UNESCO-Weltkulturerberegime materielle unbewegliche Kulturgüter weltweit (vgl. Bendix und Hauser-Schäublin in diesem Band); das nationale

---

[1] http://icom.museum/programmes/fighting-illicit-traffic (Zugriff am 10.03.2015).

[2] http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/DE/Bundesregierung/BeauftragtefuerKulturund Medien/kultur/kulturgutschutz/_node.html (Zugriff am 10.03.2015).

[3] http://www.kulturgutschutz-deutschland.de/DE/2_Rechtsgrundlagen/2_rechtsgrundlagen _node.html (Zugriff am 10.03.2015).

Denkmalrecht schützt neben den unbeweglichen auch bewegliche materielle Kulturgüter, zum Beispiel gegen Abwanderung und unrechtmäßigen Handel. Der Fokus dieses Beitrages liegt auf den Schutzsystemen für materielle, bewegliche Kulturgüter. Einleitend wird die Bandbreite an Schutzmaßnahmen sowie die Grundlagen des Kulturgutschutzes und die Rolle von Kulturgütern zwischen Markt und Museum erläutert. Für das Schutzsystem materiell beweglicher Kulturgüter existieren sowohl auf nationaler als auf internationaler Ebene diverse Schutzinstrumente des Völkerrechts, die im zweiten Abschnitt eingeführt und diskutiert werden. Daran schließt sich ein Abschnitt über in diesem Kontext maßgebliche Akteure, deren Einflussmöglichkeiten, Motive und Interessen an.

Es existieren völkerrechtliche, EU- und nationale Instrumenten für den Kulturgutschutz. Der Anwendbarkeit von *hard laws* sind jedoch Grenzen gesetzt, auf die im Folgenden näher eingegangen wird. Zudem wurde 1978 ein UNESCO-Komitee zur Rückgabe und Restitution von Kulturgut (UNESCO *Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to its Countries of Origin or its Restitution in case of Illicit Appropriation*; im Folgenden: IGC Return and Restitution) eingerichtet, welches im Falle der Nichtanwendbarkeit der völkerrechtlichen Konventionen und anderer Maßnahmen seinen Mitgliedsstaaten eine Verhandlungsplattform für Rückgabeforderungen hinsichtlich verlorener Kulturgüter bietet. Neben *hard laws* und dem IGC Return and Restitution gibt es ergänzend diverse *soft laws*, also rechtlich nicht verbindliche Dokumente, die den Umgang von Museen und dem Kunsthandel mit beweglichen, materiellen Kulturgütern regeln. Darunter fallen ethische Kodizes wie der UNESCO *International Code of Ethics for Dealers in Cultural Property* (1999), der ICOM *Code of Ethics for Museums* (1986, überarbeitet 2004) und diverse Selbstverpflichtungen des Kunsthandels. Dazu gehören die internationale Vereinigung CINOA und ihr *Code of Ethics* von 2005. CINOA repräsentiert unter anderem auch den *Bundesverband des Deutschen Kunst- und Antiquitätenhandels e.V.* (BDKA), der seine Mitglieder in seinem Verhaltenskodex dazu verpflichtet, dem illegalen Handel mit Kunst und Antiquitäten entgegenzuwirken (vgl. Anton 2010: 551–554).

Neben der Erarbeitung internationaler Konventionen hat die UNESCO auch eine Datenbank eingerichtet, in der nationale Kulturgutschutzgesetze erfasst werden (UNESCO *Database of National Cultural Heritage Laws* mit 2709 Einträgen, Stand 2014).[4] INTERPOL betreibt ebenfalls eine Datenbank gestohlener Kulturgüter und das *Art-Loss-Register* in London ist die weltweit größte Datenbank gestohlener oder verlorener Kulturgüter mit 300 000 Einträgen, die vom Kunsthandel betrieben und intensiv genutzt wird.[5] Das Register bescheinigt dem Anfragenden gegen Gebühr vor Verkauf, ob das fragliche Kulturgut als gestohlen registriert

[4] http://www.unesco.org/culture/natlaws (Zugriff am 10.03.2015).

[5] http://www.artloss.com/services/loss-registration (Zugriff am 10.03.2015).

ist. Damit existiert eine Bandbreite von Maßnahmen und Instrumenten, die auf den Kulturgutschutz ausgerichtet sind.

2 Kulturgüter zwischen Markt und Museum

Kulturgüter stehen in einem Spannungsverhältnis zwischen Handelsgütern und Museumsobjekten. Zum einen sind sie Teil eines Marktes, also veräußerlich. Die im Kunsthandel erzielten steigenden Gewinne, unter anderem von Auktionshäusern wie Christie's und Sotheby's, liegen im Milliardenbereich. Auf der anderen Seite gibt es das Verständnis von Kulturgütern als unveräußerliche Güter, die dauerhaft, etwa als Museumsobjekte, dem Handel entzogen sein und als Erbe der Menschheit auch für zukünftige Generationen bewahrt werden müssten. Dabei stehen der Zugang und das Teilen dieser Kulturgüter im Vordergrund, entgegen den Partikularinteressen einzelner Sammler, die den Zugang zu ihren Privatkollektionen reglementieren können. Wie im Ermessensspielraum der Kulturgutdefinition der UNESCO 1970 Konvention ersichtlich wird, gibt es eine Bandbreite an Auffassungen von Staaten, welche Kulturgüter als national wertvolles Staatseigentum und unveräußerlich gelten und welche Kulturgüter dem Markt zur Verfügung stehen. Dabei werden entweder ganze Kulturgutkategorien (zum Beispiel EG Verordnung Nr. 116/2009 über die Ausfuhr von Kulturgütern), einzelne und individuell identifizierbare Kulturgüter von herausragender nationaler Bedeutung (zum Beispiel Deutschland, Schweiz) oder die Gesamtheit aller Kulturgüter eines Landes inklusive noch im Boden befindlicher Archäologika durch Export- und Leihbestimmungen (zum Beispiel Mexiko, Irak, China) geschützt.

Um diesen Schutz zu ermöglichen sieht die UNESCO 1970 Konvention eine Listung nebst Beschreibung der national als unveräußerlich geltenden Kulturgüter vor, die den unterschiedlichen Kulturgutdefinitionen der Staaten gemäß gehandhabt wird. Im Falle Deutschlands sind in der „Datenbank national wertvollen Kulturguts", betrieben von Bund und Ländern, einige tausend Kulturgüter der Bundesländer erfasst.[6] Gehört ein Kulturgut einer staatlichen Einrichtung wie einem Museum, gilt es als Staatseigentum und ist Teil des Staatsvermögens.[7]

Die Trennung zwischen veräußerlichen und unveräußerlichen Kulturgütern erscheint zunächst klar. In der Praxis gibt es aber immer wieder auch Aufhebungen

[6] http://www.kulturgutschutz-deutschland.de/DE/3_Datenbank/3_datenbank_node.html (Zugriff am 10.03.2015).

[7] Um eine Kalkulation dieses Vermögens vornehmen zu können wird zunehmend auch die früher abgelehnte Taxierung von Museumsobjekten diskutiert. Für Museumsmitarbeiter widerspricht die Taxierung unveräußerlicher Objekte vielfach der Museumsethik, da der Marktwert dieser Objekte schwer bestimmbar und etwa ästhetische oder identitätsstiftende Werte nicht monetär messbar sind. Staatliche Stellen aber können, wie im Fall von Hessen und Thüringen, Museen dazu auffordern, ihr Kulturgut finanziell zu bewerten, vgl. http://www.museumsverband-thueringen.de/fileadmin/museumsverband/dokumente/Bewertung_von_mobilem_Kulturgut_MVT_HMV_2013.pdf (Zugriff am 10.03.2015).

dieser Trennung, so etwa wenn ein Objekt mit der wertsteigernd wirkenden Provenienzangabe eines Museums in den Handel gelangt. Diese als „Entsammeln“ bezeichnete Praxis wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. Beispielhaft sei hier der Verkauf von eigentlich unveräußerlichen Teilen des Stadtarchivs der Welterbestadt Stralsund an Antiquare genannt, der in der Öffentlichkeit Protest auslöste.[8] Der Deutsche Museumsbund hat ein Positionspapier zum Sammeln und Abgeben von Museumsgut unter dem Titel „Nachhaltiges Sammeln“ veröffentlicht.[9] Ein anderes Beispiel für die Überschreitung der Trennung zwischen veräußerlichen und unveräußerlichen Kulturgütern findet sich im illegalen Verkauf von Kulturgütern, die trotz staatlichen Schutzes vor Veräußerung gehandelt werden.

3 Nationale Gesetze und internationale Konventionen

Das völkerrechtliche Kulturgüterregime hat sich im Laufe der letzten ca. 100 Jahre etappenweise entwickelt; seinen Ursprung hat es im Kriegsrecht. Das Erbeuten gegnerischen Eigentums war lange Zeit eine Selbstverständlichkeit. Ende des 19. Jahrhunderts kam aber allmählich der Gedanke auf, dass Kulturgüter besonders schützenswerte Objekte seien. Die ersten Staaten erließen Gesetze zum Schutz ihrer Kulturgüter (Stamatoudi 2011: 31). Dies spiegelte sich dann alsbald auf völkerrechtlicher Ebene wieder. In die Haager Konventionen (1899 und 1907), die eigentlich Regeln zur Kriegsführung enthalten, wurden eigentums- und (damit) kulturgüterschützende Vorschriften aufgenommen.

Auch der Völkerbund strebte an, ein globales völkerrechtlich verbindliches Abkommen zum Schutz von Kulturgütern zu erarbeiten. Diesen Bestrebungen wurde allerdings durch den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs ein Ende gesetzt (UNESCO 1962: 3). Die enorme Zerstörung, die dieser mit sich brachte, verdeutlichte den Kriegsparteien, aber auch der restlichen Staatengemeinschaft noch einmal die Schutzbedürftigkeit von Kulturgütern, sodass im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg die bis heute von 126 Staaten ratifizierte Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten von 1954 erarbeitet wurde.[10] Der Konvention folgend stellt Schaden an Kulturgut einen Schaden für das kulturelle Erbe der ganzen Menschheit dar. Daraus wird abgeleitet, dass der internationalen Kooperation beim Schutz, bei der Bewahrung und bei der Respektierung

[8] Frankfurter Rundschau: Stralsund verschleudert sein Erbe. Online verfügbar unter http://www.fr-online.de/kultur/archiv-stralsund-verschleudert-sein-erbe,1472786,20843730.html (Zugriff am 10.03. 2015). Der Protest führte zur Rückabwicklung des Verkaufs, die Bücher sind nun wieder Eigentum der Stadt.

[9] DMB 2010 Nachhaltiges Sammeln. Ein Positionspapier zum Sammeln und Abgeben von Museumsgut. Online verfügbar unter http://www.bundesverband-ethnologie.de/kunde/assoc/15/pdfs/Nachhaltiges-Sammeln-Voelkerkundemusee-Rein-2010.pdf (Zugriff am 10.03.2015).

[10] http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=13637&language=E (Zugriff am 12.03.2015).

von Kulturgut eine zentrale Rolle zukommt. Kulturgut wird dabei wie folgt definiert:

> movable or immovable property of great importance to the cultural heritage of every people, such as monuments of architecture, art or history, whether religious or secular; archaeological sites; groups of buildings which, as a whole, are of historical or artistic interest; works of art; manuscripts, books and other objects of artistic, historical or archaeological interest; as well as scientific collections and important collections of books or archives or of reproductions of the property defined above; (Article 1 (a) of the 1954 Hague Convention)

Die Haager Konvention kann zu Recht als Meilenstein in der Entwicklung des Kulturgüterschutzes gesehen werden, da sie nicht nur der erste globale völkerrechtliche Vertrag ist, der explizit dem Schutz von Kulturgütern gewidmet ist, sondern auch den kulturellen Nationalismus aufgibt. Dabei handelt es sich um den Standpunkt, dass Kulturgüter alleine einem spezifischen Staat zuzuordnen sind und kein gemeinsames Erbe der ganzen Menschheit darstellen. Die Vertragsparteien verpflichten sich gemäß der Haager Konvention von 1954, das auf ihrem eigenen oder auf dem Hoheitsgebiet anderer Vertragsparteien befindliche Kulturgut zu respektieren. Sie unterlassen es, dieses Gut, die zu seinem Schutz bestimmten Einrichtungen und die unmittelbare Umgebung für Zwecke zu benutzen, die es im Falle bewaffneter Konflikte der Vernichtung oder Beschädigung aussetzen könnten. Zudem nehmen sie von allen gegen dieses Gut gerichteten feindseligen Handlungen Abstand (Art. 4 Abs. 1). Von diesen Pflichten sind sie jedoch entbunden, wenn die militärische Notwendigkeit dies zwingend erfordert (Art. 4 Abs. 2).

Während die Konvention selbst sich hauptsächlich mit dem Schutz von Kulturgut beschäftigt und die Wegnahme nur am Rande in Art. 4 Abs. 3 durch ein generelles Plünderungsverbot regelt, überlässt es Fragen der Verhinderung der Verschleppung und der Sicherstellung der Rückführung seinem ersten Protokoll, das zeitgleich verabschiedet wurde. Dieses regelt unter anderem, dass jede Vertragspartei sich verpflichtet, bei Beendigung der Feindseligkeiten auf ihrem Gebiet befindliches Kulturgut den zuständigen Behörden des früher besetzten Gebiets zurückzugeben, sofern dieses Gut unter Verletzung eines im Protokoll niedergelegten Grundsatzes ausgeführt worden ist. Ferner darf hiernach in keinem Fall solches Gut für Reparationszwecke zurückgehalten werden (Art. 3 S. 2).

Während die Staaten im Bereich der Erarbeitung von völkerrechtlichen Verträgen zum Kulturgüterschutz in Kriegszeiten am selben Strang zogen, da sie gemeinsame Interessen verbanden, zeichnete sich in einem anderen Bereich ein abweichendes Bild. Bei der Frage der Rückführung von in Friedenszeiten verbrachten Kulturgütern war die Interessenlage der Staaten nicht mehr so parallel ausgerichtet. Als Ende der 1960er Jahre Mexiko und Peru die UNESCO anriefen, eine Konvention zum Schutz von Kulturgütern vor Abfluss in Friedenszeiten und zur Regelung der Rückführungsfrage zu erarbeiten (Thorn 2005: 58), haben sich schnell zwei Lager gebildet. Gegenüber stehen sich zum einen die sogenannten

Herkunftsländer, meist Staaten des Globalen Südens, deren Kulturgüter durch Raubgrabungen sowie illegale Ausfuhren in Gefahr sind und die sich deshalb für einen umfänglichen Schutz sowie eine umfassende Rückgabepflicht aussprechen, und auf der anderen Seite die sogenannten Marktstaaten, also meist Staaten des Globalen Nordens, in denen sich die Abnehmer wie Sammler und Museen befinden (von Schorlemer 1992: 428-437). Letztere sprechen sich folgerichtig für einen weitestgehenden Schutz des freien Handels aus. Das bis heute von 127 Staaten ratifizierte UNESCO *Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut* spiegelt daher weitestgehend einen Kompromiss zwischen diesen beiden Positionen wieder.[11] In der Konvention spiegelt sich die Kulturgutdefinition der Haager 1954 Konvention wieder. Darüber hinaus wird hier die Rolle eines jeden Staates bei der Bestimmung von Kulturgut deutlich:

> For the purposes of this Convention, the term "cultural property" means property which, on religious or secular grounds, is specifically designated by each State as being of importance for archaeology, prehistory, history, literature, art or science […]. (1970 UNESCO Convention)

Diese weitgefasste Definition soll die Dynamik des Kulturgutbegriffes erhalten und jedem Vertragsstaat die Möglichkeit geben, sein nationales Kulturgutverständnis zum Tragen zu bringen (Rietschel 2009).

Dieses erste globale Abkommen für Friedenszeiten enthält zwar für jeden Vertragsstaat die Pflicht, auf Ersuchen des Ursprungsstaats geeignete Maßnahmen zur Wiedererlangung und Rückgabe von Kulturgut zu ergreifen, allerdings ist diese Pflicht in mehrfacher Weise eingeschränkt. Zunächst einmal betrifft sie nur Kulturgüter, die aus einem Museum oder einem religiösen oder weltlichen öffentlichen Baudenkmal in einem anderen Vertragsstaat gestohlen worden sind. Ferner muss der ersuchende Staat einem gutgläubigen Erwerber oder einer Person mit einem gültigen Rechtsanspruch an dem Gut eine angemessene Entschädigung zahlen. Darüber hinaus trifft den ersuchenden Staat eine Nachweispflicht bezüglich seines Anspruchs und er muss alle Kosten im Zusammenhang mit der Rückgabe und Zustellung des Kulturguts tragen (Art. 7 (b) (ii)). Ein weiterer Kritikpunkt am Abkommen ist seine fehlende Rückwirkung (O'Keefe 2007: 27).

Da die UNESCO-Konvention von 1970 ferner einen rein öffentlich-rechtlichen Charakter hat, also nur das Verhältnis von Staaten regelt, wurde schnell auch das Bedürfnis für einen Vertrag mit privatrechtlichem Charakter ersichtlich. Mit der Erarbeitung dieses Abkommens hat die UNESCO UNIDROIT (*Institut international pour l'unification du droit; International Institute for the Unification of Private Law*) beauftragt (UNIDROIT 1986). Die Konvention über gestohlene oder rechtswidrig ausgeführte Kulturgüter wurde als Resultat dieses Auftrags 1995 verabschiedet (im Folgenden: UNIDROIT 1995 Konvention). Diese ergänzt nicht

[11] http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=13039&language=E (Zugriff am 12.03.2015).

nur die UNESCO-Konvention von 1970 um privatrechtliche Aspekte, es hat auch eine allgemeine und unbedingte Rückgabepflicht für gestohlene Kulturgüter eingeführt (Art. 3 Abs. 1). Eine weitere wichtige Errungenschaft der UNIDROIT-Konvention war die Definition der Gutgläubigkeit (Art. 4 Abs. 4), die den Inhaber des Kulturguts zur Forderung einer Entschädigung berechtigt. Kritisiert wird allerdings, dass auch sie keine Rückwirkung entfaltet, wie dies von den Herkunftsländern erhofft worden war, damit sie die bereits vor Inkrafttreten außer Landes gebrachten Kulturgüter zurückerlangen können (Raschèr 2000: 74).

Wie viel weniger Rückhalt – im Vergleich zum Kulturgüterschutz – die Rückführung von Kulturgütern in der Staatengemeinschaft hat, wird unter anderem auch dadurch deutlich, dass bis heute nur 36 Staaten die UNIDROIT 1995 Konvention ratifiziert haben.[12] Vor allem die zentralen Marktstaaten sind nach wie vor sehr zurückhaltend, was die Ratifikation des Abkommens betrifft.

Das internationale Regime bezüglich beweglicher Kulturgüter wurde weiter abgerundet durch die Annahme der UNESCO Konvention zum Schutz von Kulturerbe unter Wasser von 2001. Insbesondere verpflichtet es Vertragsparteien dazu, sicherzustellen, dass Kulturgut, welches illegal ausgehoben wurde, nicht in ihr Territorium gelangt und dass mit solchem Kulturgut nicht gehandelt wird (Art. 14).

Zu den multilateralen Abkommen kamen alsbald auch bilaterale Abkommen hinzu, die sich mit dem Schutz von Kulturgütern beziehungsweise mit Fragen der Rückgabe beschäftigten. Hier können beispielhaft das Abkommen zwischen Thailand und Kambodscha[13] genannt werden oder aber auch diverse andere zwischenstaatliche Verträge wie zwischen den USA und China oder Peru.[14]

Die Entwicklung auf internationaler Ebene spiegelte sich aber auch schnell auf EU- beziehungsweise nationaler Ebene wieder. Auf EU-Ebene gibt es zwei spezifisch kulturgüterrelevante Rechtsakte. Der eine ist die EG-Verordnung Nr. 116/2009 über die Ausfuhr von Kulturgütern und der andere die Richtlinie 93/7/EWG über die Rückgabe von unrechtmäßig aus dem Hoheitsgebiet eines Mitgliedsstaates gebrachten Kulturgütern. Die Verordnung bestimmt, dass Kulturgüter, deren Abwanderung aus der EU und damit auch aus Deutschland einen wesentlichen Verlust für den europäischen und nationalen Kulturbesitz bedeuten würde, besonderen Ausfuhrbestimmungen unterliegen. Die Ausfuhr darf nur mit einer Genehmigung erfolgen (Art. 2). Die Verordnung ist auch strafbewehrt, wobei die Sanktionen von den Mitgliedsstaaten festzulegen sind (Art. 9).

---

[12] http://www.unidroit.org/instruments/cultural-property/1995-convention (Zugriff am 12.03.2015).

[13] Zugriff über http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/cambodia/cambodia_agreement_thailand_engtno.pdf (Zugriff am 12.03.2015).

[14] Eine Liste der von den USA unterzeichneten entsprechenden Übereinkommen findet sich etwa auf: http://eca.state.gov/cultural-heritage-center/cultural-property-protection/bilateral-agreements (Zugriff am 12.03.2015).

Die Richtlinie hingegen regelt Fragen der Rückgabe. Sie bestimmt, dass Kulturgüter, die als nationales Kulturgut von künstlerischem, geschichtlichem oder archäologischem Wert eingestuft sind und die einer der aufgelisteten Kategorien unterfallen oder Bestandteil öffentlicher Sammlungen sind und zum Inventar der Museen, Archive und Bibliotheken beziehungsweise kirchlicher Einrichtungen zählen, zurückzugeben sind, falls sie nach Inkrafttreten der Richtlinie unrechtmäßig aus dem Staatsgebiet eines Mitgliedsstaates verbracht wurden (Art. 1 & 2). Aber auch sie sieht eine Entschädigung des gutgläubigen Inhabers vor (Art. 9). Eine Neuerung stellt die Möglichkeit der nachträglichen Listung als nationales Kulturgut dar, die es Mitgliedsstaaten ermöglicht, auch nach der unrechtmäßigen Verbringung noch Kulturgüter in ihre Listen aufzunehmen (Art. 1 Abs. 1).

Die Dichotomie zwischen Abwanderungsschutz und Regeln zur Rückführung – wie sie im Völker- und Europarecht zu finden ist – durchzieht auch das deutsche Recht. Zum einen gibt es in Deutschland das *Gesetz zum Schutz deutschen Kulturgutes gegen Abwanderung* (KultgSchG) von 1955 und zum anderen das *Kulturgüterrückgabegesetz* (KultGüRückG). Wie der Name schon zeigt, befasst sich das KultgSchG mit Fragen von Kulturgut, dessen Abwanderung aus der Bundesrepublik einen wesentlichen Verlust für den deutschen Kulturbesitz bedeuten würde (§ 1 Abs. 1). Die Ausfuhr von Kulturgut, welches im Verzeichnis national wertvollen Kulturgutes eingetragen ist, bedarf daher einer Genehmigung (§ 1 Abs. 4). Beachtlich ist, dass das Gesetz nicht nur strafbewehrt ist, sondern bereits den Versuch der Ausfuhr unter Strafe stellt (§ 16).

Das KultGüRückG hingegen trifft Regelungen bezüglich der Rückgabe von Kulturgütern. Aus juristischer Perspektive interessant hierbei ist, dass es – wie sich aus dem offiziellen Titel des Gesetzes ergibt – sowohl der Umsetzung der Richtlinie 93/7/EWG als auch der Ausführung des UNESCO-Übereinkommens von 1970 dient, der Deutschland erst Ende 2007 beigetreten ist. Entsprechend sind die Abschnitte zur Geltendmachung des Rückgabeanspruchs für geschütztes deutsches Kulturgut, zu den Rückgabeansprüchen anderer Staaten sowie zu den Vorschriften zum Schutz von bedeutendem Kulturgut anderer Staaten jeweils unterteilt in rein EU-interne Verhältnisse und Fälle, in denen Drittstaaten beteiligt sind.

Mit Blick auf das KultGüRückG lassen sich drei zentrale Kritikpunkte ausmachen, die von Herkunftsstaaten, Juristen und NGOs vorgebracht werden (zur Implementierung des KultGüRückG am Beispiel einer präkolumbischen Sammlung siehe Splettstößer in Vorbereitung). Zunächst werden die aufgeführten Fristen als zu kurz erachtet. Der Rückgabeanspruch verjährt ein Jahr nach dem Zeitpunkt, an dem die Behörden des ersuchenden Staates von dem Ort der Belegenheit und der Person des Rückgabeschuldners Kenntnis erlangen (§ 11 Abs. 1), was angesichts von Sprachbarrieren und der Erfordernis der Verifikation der Echtheit der Objekte bedenklich ist (Bundesregierung 2013: 65). Ferner müssen Staaten innerhalb von drei Monaten bereits die Rückgabeklage erheben (§ 13 Abs. 2). Dies erscheint insbesondere vor dem Hintergrund als problematisch, dass Staaten in ihrem Verhältnis untereinander vor der Einleitung von rechtlichen Schritten

grundsätzlich erst alle diplomatischen Möglichkeiten ausschöpfen, was sich in aller Regel als sehr zeitintensiv erweist.. Ferner ist Voraussetzung für eine Rückgabe, dass die jeweiligen Objekte als „besonders bedeutsam bezeichnet“ worden sind. Dies setzt voraus, dass sie individuell identifizierbar von einem anderen Vertragsstaat in ein Verzeichnis des bedeutenden öffentlichen und privaten Kulturgutes aufgenommen worden sind. Zudem muss das Verzeichnis im Bundesgebiet ohne unzumutbare Hindernisse öffentlich zugänglich sein (§ 6 Abs. 2 S. 2). Bis heute konnte kein ersuchender Staat dieser Nachweispflicht nachkommen, da zum einen viele Staaten Kulturgüter nicht individuell auflisten, sondern alles Kulturgut zum Staatseigentum erklären und zum anderen die deutschen Gerichte verlangen, dass diese Listen in Deutschland zugänglich sein müssen (Bundesregierung 2013: 62-63).

4 Akteure im Kulturgutschutz

Auf internationaler Ebene sind unter anderem Institutionen wie UNESCO, INTERPOL, die *World Customs Organisation* (WCO) und die mit der UNESCO assoziierte NGO *International Council of Museums* (ICOM) treibende Kräfte im weltweiten Kulturgutschutz. In beratender Funktion für UNESCO und UNIDROIT nahm ICOM etwa an der Entwicklung der beiden internationalen Konventionen zum Kulturgutschutz, der UNESCO 1970 Konvention und UNIDROIT 1995 Konvention, teil. ICOM betreibt in seinen 114 Nationalkomitees Lobbyarbeit für die Ratifikation der Konventionen, da die Ansicht vertreten wird, dass der Kulturgüterschutz umso effektiver ist, je mehr Staaten unterzeichnen. Darüber hinaus publizierte ICOM bislang 13 Rote Listen mit Abbildungen gefährdeter Kulturgüter zum Beispiel aus Afrika, Lateinamerika oder aktuell Syrien, die schon in einigen Fällen zu Sicherstellung von Kulturgütern geführt haben.[15] Auch werden von ICOM im Rahmen von Aufklärungsmaßnahmen weltweit Workshops zu *illicit traffic* veranstaltet, um Museumsmitarbeiter, die Polizei und den Zoll zu unterrichten. Dabei kooperiert ICOM eng mit INTERPOL und der WCO, die 2000 gemeinsam ein *Official Cooperation Agreement* unterzeichneten. Auch im Bereich der Rückgabeforderungen illegal erworbener Kulturgüter ist ICOM aktiv. Im Rahmen des *Art & Cultural Heritage Mediation Programmes* in Kooperation mit der WIPO wird Mediation als Lösung in Rückgabefällen propagiert. Bis dato wurden aber im Rahmen des Programms noch keine Fälle verhandelt. Bei der Rückgabeforderung der Makonde-Maske aber spielte ICOM eine wichtige Vermittlerrolle. Diese Maske wurde 1984 aus dem Nationalmuseum in Dar es Salaam entwendet und 1990 im Musée Barbier-Mueller in Genf wiederendeckt. Nach 20jährigen Verhandlungen kam es 2010 dann zur Rückführung der Makonde-Maske von der Schweiz nach

[15] ICOM Red List. Electronic document, http://icom.museum/programmes/fighting-illicit-traffic/red-list (Zugriff am 10.03.2015).

Tansania, wobei ICOMs Rolle zentral für das Gelingen der Schenkung war (Hauser-Schäublin 2013).

Weiterhin arbeitet ICOM finanziert durch EU-Mittel am Aufbau der Plattform *International Observatory on Illicit Traffic in Cultural Goods* mit dem Ziel, die internationale Zusammenarbeit im Bereich *illicit traffic* mittels Austausch und Dialog zu stärken. Die UNESCO kooperiert im Kampf gegen *illicit traffic* von Kulturgut mit einer Vielzahl von Partnern wie der EU, zwischenstaatlichen Organisationen (IGOs), NGOs, Spezialeinheiten der Polizei und Forschungsinstituten.[16] Im Rahmen des UNESCO *IGC Return and Restitution* wurden seit 1978 acht Rückgabeersuchen verhandelt (siehe Hauser-Schäublin 2013).

Auf nationaler Ebene am Beispiel Deutschlands sind auf Bundesebene als Zentralstelle die Beauftragte für Kultur und Medien (BKM) und auf Landesebene 16 Zentralstellen benannt, die sich mit Fragen des Kulturgutschutzes befassen. Im Leihverkehr erteilen Bund und Länder je nach Anfrage eine „Rechtsverbindliche Rückgabezusage" für ausländisches Kulturgut, welches im Rahmen von Ausstellungen ausgeliehen wird. Die Aufgabe der BKM, Referat K 42 „Schutz, Erhalt und Rückführung von Kulturgut" in Bonn und der Länder ist, je nach Anfrage, das Erteilen von Genehmigungen zur Ein- und Ausfuhr national wertvollen Kulturgutes. Weiterhin fördert die BKM diverse Projekte zum Kulturguterhalt wie das Rathgen-Forschungslabor der Stiftung Preußischer Kulturbesitz oder den Deutschen Spiegelausschuss CEN/TC 346 zum europäischen Normierungsvorhaben *"Conservation of Cultural Property"*. Die BKM ist per KultGüRückG dazu verpflichtet, ein Verzeichnis aller wertvollen Kulturgüter aller UNESCO 1970 Konvention Vertragsstaaten zu erstellen. Die Durchführbarkeit dieses Vorhabens wird allerdings in einem Bericht der Bundesregierung angezweifelt (Bundesregierung 2013). Gemeinsam mit dem Auswärtigen Amt bearbeitet die BKM ferner Rückgabeforderungen von Nicht-EU-Vertragsstaaten der UNESCO 1970 Konvention auf diplomatischer Ebene.

In der Debatte um angemessenen Kulturgutschutz in der BRD treten zwei Lobby-Organisationen hervor. Zum einen argumentiert die Kunsthandelslobby für die Stärkung des Kunsthandels in Verbänden wie dem BDKA, zum anderen wird der Handel mit Kulturgütern kritisch beurteilt von vielen Archäologen, die sich unter anderem in Fachverbänden wie der *Deutschen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte e.V.* (DGUF) zusammengeschlossen haben. Das Kulturgüterrückgabegesetz der BRD von 2008 ist als Kompromiss zwischen diesen beiden Lobbys zu sehen.

In allen erwähnten Gremien und Konventionen stehen Staatsinteressen im Vordergrund. Allein die UNIDROIT 1995 Konvention bietet Raum für privatrechtliche Forderungen im Bereich der Rückgabeforderungen, die es auch Individuen (zum Beispiel lokalen Gruppen oder indigenen Gemeinschaften) ermöglichen

[16] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/illicit-trafficking-of-cultural-property/partner ships (Zugriff am 10.03.2015).

würde, Forderungen zu stellen oder divergierende Kulturgüterverständnisse einzubringen. Der jeweilige Staat ratifiziert die Konventionen und setzt sie gemäß seinen Vorstellungen um, wobei die Möglichkeiten zur zivilgesellschaftlichen Partizipation dabei variieren. Oft fühlen sich lokale und/oder indigene Gruppen oder Interessenvertreter nicht von diesen staatlichen Vorstellungen repräsentiert. Im Falle der Implementierung der UNESCO 1970 Konvention in der BRD aber nahmen 2006 ausgewählte Vertreter von Interessenverbänden und Lobbys wie dem Kunsthandel und der Archäologie am Ausschuss für Kultur und Medien teil, der den Gesetzesentwurf diskutierte und machten so ihren Einfluss, wenn auch in begrenztem Maße, geltend (Splettstößer in Vorbereitung).

Eng verknüpft mit dem Thema des Kulturgüterschutzes sind Eigentumsrechte, welche die Beziehungen und das Handeln zwischen Personen regeln. Dieses Bündel von Rechten und Berechtigungen regelt gegenwärtig primär Staatsinteressen an Eigentum von Kulturgütern. Dabei gelten Kulturgüter für Staaten als eine besonders schützenswerte Güterkategorie, deren ökonomischer Wert (zum Beispiel als Teil des Staatsvermögens) hinter intrinsischen Werten wie der Bedeutung von Kulturgut als Teil einer nationalen Identität und als zu bewahrendem Erbe der Menschheit zurücktritt. Der Schutz der Integrität von Kulturgut steht im Vordergrund. Dabei werden Kulturgüter auch als Botschafter einer Nation gesehen, die Völkerverständigung und Dialog bis hin zu Frieden gewährleisten. Für den Kunsthandel allerdings steht neben ästhetischen Kriterien durchaus der ökonomische Wert von Kulturgütern im Vordergrund.

Lokale Gruppen oder Indigene, die Eigentumsansprüche an Kulturgüter stellen, die zuweilen den Staatsansprüchen zuwiderlaufen, berufen sich unter anderem auch auf Menschenrechte (Groth und May in diesem Band) und führen an, dass es ein Menschenrecht auf Zugang zu Kulturgut gebe (siehe Coombe 2012; Groth und Döpking in diesem Band).

5 Fazit

Im Laufe des letzten Jahrhunderts hat sich ein komplexes Netz aus internationalen, europäischen und nationalen Regelungen entwickelt, die dem Kulturgüterschutz, inklusive der Klärung der Frage der Rückführung von Kulturgütern dienen. Ergänzt werden diese verbindlichen Regelungen durch diverse *soft laws*. Dabei standen die verschiedenen Ebenen immer in einem regen Wechselverhältnis. Während zunächst die internationale Ebene die Entwicklung der nationalen Gesetzgebung aufgriff, hat sich dieses Verhältnis weitestgehend umgekehrt; heute ist die Entwicklung des Kulturgüterschutzes vorwiegend international geprägt. Auf internationalen Konferenzen, aber auch durch Nichtregierungsorganisationen werden mehr oder weniger rechtlich verbindliche Regulierungen getroffen, die in die nationalen Rechtsordnungen hineinwirken.

Nationalstaaten spielen hierbei aber nach wie vor die zentrale Rolle. Nur mit ihrer Mitwirkung können rechtlich verbindliche Regeln erlassen werden. Dabei hat sich gezeigt, dass die Entwicklung des Kulturgüterschutzregimes keinesfalls ein kontinuierlicher Vorgang ist. Insbesondere einschneidende Ereignisse, wie etwa der Zweite Weltkrieg, aber auch der Unmut einiger Staaten über Aspekte des gegenwärtigen Regimes haben die Staatengemeinschaft bewogen, die Regeln zum Schutz von Kulturgütern schrittweise weiterzuentwickeln.

Dabei sind die Schutzregelungen für nationales, „eigenes" Kulturgut in Kriegszeiten am weitesten entwickelt und weisen die umfassendste Regulierungsdichte auf. Auch der Abwanderungsschutz zum Beispiel deutschen Kulturguts ist weitestgehend reguliert worden. Mit Blick auf die Normierung der Rückführung von „fremden" Kulturgütern anderer Staaten, v.a. des Globalen Südens, kann hingegen gesagt werden, dass die Regulierungsdichte deutlich dahinter bleibt. Dabei lassen die Regeln den Staaten, meist des Globalen Nordens, viel mehr Spielraum bei der Umsetzung und erlauben es ihnen – anders als die Regelungen zum Schutz von Kulturgütern – Bedingungen an das Rückführungsgesuch zu stellen, wie etwa die Pflicht zur Entschädigung des gutgläubigen Erwerbers.

Die Entwicklung im Bereich des Kulturgüterschutzes ist, insbesondere im Bereich der Rückführung von Kulturgut, nach wie vor in Bewegung. Jedes Mal, wenn der Bedarf für weitere Regelungen offenkundig wird, trifft sich die Staatengemeinschaft, um über entsprechende Normierungen zu verhandeln, wie zuletzt im Sommer 2013 bei der UNESCO in Paris anlässlich des *Extraordinary Meeting of the States Parties of the 1970 Convention*, um ein neues *Subsidiary Committee* einzuberufen (siehe Tasdelen in diesem Band). Die bereits erarbeiteten Abkommen sowie das *soft law* mit seiner ethisch-moralischen Dimension führen zu einem Sinneswandel der beteiligten Staaten und öffnen den Weg für weiterreichende Regeln. Mit der Verhandlung eines jeden neuen Abkommens verschieben sich die Grenzen des Möglichen. So sind Aspekte, die den meisten Marktstaaten zur Zeit des Abschlusses der UNESCO 1970 Konvention zu weit gingen, aufgrund dieses Sinneswandels heute schon gängige Praxis. Nichtsdestoweniger gestaltet sich die (Fort)-Entwicklung des Kulturgüterschutzregimes als ein zähes Unterfangen, das beständig, aber nur schrittweise voranschreitet.

Literatur

Anton, Michael

2010 Zivilrecht. Guter Glaube im internationalen Kunsthandel. Handbuch Kulturgüterschutz und Kunstrestitutionsrecht. Berlin: Walter de Gruyter.

Bundesregierung

2013 Bericht der Bundesregierung zum Kulturgutschutz in Deutschland. Online verfügbar unter http://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/BKM/2013-04-24-bericht-kulturgutschutz.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (Zugriff am 04.02.2014).

Coombe, Rosemary J. mit Joseph F. Turcotte
2012 Indigenous Cultural Heritage in Development and Trade: Perspectives from the Dynamics of Cultural Heritage Law and Policy. *In* International Trade in Indigenous Cultural Heritage. Legal and Policy issues. Christoph B. Graber, Karolina Kuprecht und Jessica C. Lai (Hrsg.), 272–305. Cheltenham: Elgar.

Hauser-Schäublin, Brigitta
2013 Entangled in Artefacts: Governing Diverging Claims and Rights to Cultural Objects at UNESCO. *In* The Gloss of Harmony. The Politics of Policy-Making in Multilateral Organisations. Birgit Müller (Hrsg.), 154–174. London: Pluto Press.

O'Keefe, Patrick
2007 Commentary on the 1970 UNESCO Convention.. Leicester: AnchorPrint.

Raschèr, Andrea F.G.
2000 Kulturgüterschutz und Globalisierung: UNESCO-Konvention 1970 – UNIDROIT-Konvention 1995 – EG-Verordnung 3911/92 – EG-Richtlinie 93/7 – Schweizerisches Recht. Zürich: Schulthess.

Rietschel, Solveig
2009 Internationale Vorgaben zum Kulturgüterschutz und ihre Umsetzung in Deutschland. Das KGÜAG: Meilenstein oder fauler Kompromiss in der Geschichte des deutschen Kulturgüterschutzes? Berlin: de Gruyter Recht.

von Schorlemer, Sabine
1992 Internationaler Kulturgüterschutz. Ansätze zur Prävention im Frieden sowie im bewaffneten Konflikt. Berlin: Duncker & Humblot.

Splettstößer, Anne
in Vorbereitung Pre-Columbian Heritage in Contestation: The Implementation of the UNESCO Convention 1970 on Trial in Germany.

Stamatoudi, Irini A.
2011 Cultural Property Law and Restitution. A Commentary to International Conventions and European Union Law. Northampton: Edward Elgar.

Thorn, Bettina
2005 Internationaler Kulturgüterschutz nach der UNIDROIT-Konvention. Berlin: De Gruyter Recht.

UNESCO
1954 Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict with Regulations for the Execution of the Convention 1954. Online verfügbar unter http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 04.02.2014).
1954 Haager Konvention für den Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten. Online verfügbar unter http://www.skr.ch/fileadmin/skr/pdfs/Grundlagentexte/Chartas_und_Konventionen/Konvention_von_den_Haag_1954_de_Kulturgut_im_Krieg.pdf (Zugriff am 06.02.2014).
1962 Document CUA/115. Technical and Legal Aspects of the Preparation of International Regulations to Prevent the Illicit Export, Import and Sale of Cultural Property.
1970 Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property 1970. Online verfügbar unter

http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13039&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 4.2.2014).

UNIDROIT

1986 Study LXX – Doc. 1: The Protection of Cultural Property – Study Request by UNESCO from UNIDROIT concerning the international protection of cultural property in the light in particular of the UNIDROIT Draft Convention providing a Uniform Law on the Acquisition in Good Faith of Corporeal Movables of 1974 and of the UNESCO Convention of 1970 on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property. Online verfügbar unter http://www.unidroit.org/english/documents/1986/study70/s-70-01-e.pdf (Zugriff am 4.2.2014).

Teil 2:
Querschnitte

Von Schutz bis Verwertung: Zielsetzungen und Begründungsmuster von Rechtsinstrumenten im Bereich kulturellen Eigentums

Stefan Groth und Sarah May

1 Einleitung

An kulturelle Praktiken und Objekte werden vermehrt Ansprüche gestellt, die deren Besitz oder Erhalt, den Zugang zu ihnen, ihr Ausüben und Inwertsetzen betreffen. Verschiedene nationale wie auch internationale Rechtsinstrumente regeln, unter welchen Umständen Kultur Eigentum sein und in welcher Form dieses genutzt werden kann. Diese Instrumente unterscheiden sich in ihrer rechtlichen Reichweite und Verbindlichkeit; ihre Zielsetzungen und die Begründungen, die für die Instrumente angebracht werden, ähneln sich jedoch in vielen Punkten.

Der vorliegende Beitrag beleuchtet diese Zielsetzungen und Begründungsmuster von Rechtsinstrumenten im Bereich kulturellen Eigentums und kulturellen Erbes.[1] Eine solche Bestandsaufnahme ist eine notwendige Voraussetzung, um in Einzelfallperspektiven die Rhetoriken von Akteuren analytisch in den Blick nehmen zu können. Begriffliche Unschärfen, sich überschneidende Begründungen

[1] Wir verwenden in diesem Beitrag „kulturelles Eigentum" als Überbegriff für als Kultur apostrophierte Phänomene – Praxen und Objekte –, an die von Akteuren unterschiedlich gelagerte Ansprüche gestellt werden. Ausdrücklich beziehen wir uns damit auch auf kulturelles Erbe, obgleich vereinzelt eine im Kontext sinnvolle terminologische Unterscheidung zwischen den beiden Gegenständen gezogen wird. Für weitere Begriffsdifferenzierungen vgl. Bendix und Hafstein 2009 sowie Groth 2012: 8ff.

oder konfligierende Zielsetzungen von Rechtsinstrumenten stellen für die empirische Forschung zu diesem Thema eine Hürde dar, insbesondere, weil solche Ambivalenzen von Akteuren in der Praxis strategisch gebraucht werden und eine klare Abgrenzung zwischen den verschiedenen Motiven nicht möglich ist.

Wenn Akteure den „universellen Wert“ eines Kulturgutes herausstellen, zur gleichen Zeit jedoch touristische Projekte rund um Welterbestätten planen; wenn „regionale Identität“ mittels eines „kulinarischen Erbes“ gestärkt werden soll, Zusammenschlüsse von Herstellern aber vor allem über Absatzpotentiale diskutieren, liegt der Schluss oftmals nahe, dass mit Idealen strategisch argumentiert wird, zugleich aber anders gelagerte Interessen im ökonomischen, politischen und sozialen Bereich gefördert werden. Diese Dichotomie zwischen dem Ideal des Textes und der Wirklichkeit des kulturellen Eigentums in seinen vielfältigen Ausprägungen greift jedoch zu kurz, um die dieser Beziehung zugrundeliegenden Dynamiken zu fassen. Ökonomische Interessen an kulturellem Eigentum schließen beispielsweise nicht aus, dass ein Interesse an der Bewahrung von Kultur um der Kultur willen besteht. Eine Kartierung virulenter und wiederkehrender Argumente stellt daher einen wesentlichen Schritt dar, um zum einen das textuelle Ideal nicht zu wörtlich zu nehmen, und um sich zum anderen nicht auf Machtbeziehungen und -effekte bei der Analyse von Begründungsrationalitäten für kulturelles Eigentum und Zielsetzungen von Schutzinstrumenten zu beschränken. Im Folgenden sollen Begründungen und Zielsetzungen an drei Beispielen illustriert und im Anschluss im Detail analysiert werden.

1.1 Europäischer Herkunftsschutz: Förderung und Eigeninteressen

Seit 1992 verfügt die Europäische Union (EU) über ein Rechtsinstrument zum Schutz von geographischen Herkunftsbezeichnungen wie sie der Allgäuer Emmentaler, der Camembert de Normandie oder der Pecorino Sardo tragen. Mit ihren Namen verweisen die Produkte auf ihre räumliche Herkunft und damit, so die EU-Annahme, auf ihre traditionelle respektive historische Verortung (vgl. May et al. in diesem Band). Weil das Instrument noch mäßig bekannt ist, investieren Akteure und Institutionen auf europäischer und nationalstaatlicher Ebene in Kampagnen und Informationsmaterialien, welche die oben angesprochenen Diskrepanzen reflektieren.

So zeigt die Titelseite eines Faltblatts der EU ein Korbgeflecht, in der Mitte der Schriftzug: „Erzählen Sie uns von Ihrem Produkt, damit wir allen davon weitererzählen können“ (Lebrun o.D.: 1). Mit diesem Slogan wirbt die Europäische Union bei Landwirten und verarbeitenden Betrieben: Sie sollen ihre „regionale Spezialität“ anmelden und registrieren lassen.[2] Den Anreiz hierfür bieten die recht-

[2] Dass dieses Anmeldeverfahren langwierig und komplex ist, Arbeitsschritte der Recherche, Argumentation, Abgrenzung, Aushandlung, Übersetzung und Definition umfasst, zeigen empirische Darstellungen wie beispielsweise von Hegnes 2010; May 2013a, b; Tschofen 2007; Welz 2007.

lichen Mittel des Instruments; es soll Produzenten und Konsumenten gleichermaßen schützen – im Wortlaut eines Fact Sheets der Europäischen Kommission:

> Die Maßnahmen der EU zur Qualitätssicherung für landwirtschaftliche Erzeugnisse und Lebensmittel sollen: Vielfalt in der landwirtschaftlichen Erzeugung fördern; Namen vor Missbrauch und Nachahmung schützen; Verbraucher über den spezifischen Charakter der Produkte aufklären. (Europäische Kommission 2006: 5)

Die EU fokussiert und kommuniziert die Vorteile für Käufer und Verkäufer; und ganz ähnlich argumentiert ein Werbetext, den die Centrale Marketing-Gesellschaft der deutschen Agrarwirtschaft (CMA),[3] EU-finanziert, publiziert: Das Produkt profitiere durch Eintragung und Auszeichnung; die Region dadurch, dass die Wertschöpfung räumlich gebunden ist und „der Region zusätzliche Beschäftigungsimpulse geben“ kann. Die lokalen Produzenten erhielten Vorteile durch den Zusammenschluss und ein gemeinsames Marketing und die Verbraucher durch zusätzliches Wissen um eine „eindeutige Herkunft“ und einen „emotionalen Zusatznutzen“ (CMA o.D.: 8, 9).

Diese und ähnliche Broschüren bewerben die geographischen Herkunftsangaben, richten sich an Hersteller und Erzeuger, benennen Ziele und Gründe des Schutzinstruments. In ihrer Argumentation machen sie europäische Bürger und Produzenten zu Profiteuren des Herkunftsschutzes. Untersuchungen der Cultural Property-Forschergruppe aber zeigen, dass die Konsumenten mit den Herkunftszeichen weit weniger vertraut sind als von EU- und CMA-Texten postuliert (vgl. Bicskei et al. 2012). Und auch der Nutzen der Produzenten fällt in manchen Fällen deutlich bescheidener aus als von der EU angepriesen (vgl. May 2013b; Welz 2007). Zweifelsohne aber profitiert die EU von der Auszeichnung ihrer Spezialitäten. Der erstgenannte Slogan – „…damit wir allen davon weitererzählen können“ – ist durchaus wörtlich zu verstehen. Die EU schafft sich durch die die gelabelte Vielfalt und Qualität europäischer Produkte ein Narrativ, das im globalen Kontext zum Alleinstellungsmerkmal inszeniert werden kann (Welz 2013: 267; May 2013b: 64; Leitch 2003: 442).

1.2 Traditionelles Wissen: Zwischen Innovationspolitik und Menschenrechten

Genf im Februar 2014. In den Räumen der Weltorganisation für Geistiges Eigentum (World Intellectual Property Organization*,* WIPO; vgl. Stoll 1995) tagt ein Komitee (IGC) über die Reglementierung traditionellen Wissens und traditioneller Ausdrucksformen im Rahmen des Immaterialgüterrechts. Staatenvertreter, Repräsentanten indigener Gruppen und Industrieverbände diskutieren über Fragen, wie und ob traditionelles Wissen über Heilpflanzen, Handwerk, Liedgut oder traditio-

[3] Die Agrar-Marketinggesellschaft wurde 2009 abgewickelt. Maßgeblicher Grund dafür war ein Urteil des Europäischen Gerichtshofs, der 2002 entschied, dass die CMA nicht länger speziell für deutsche Produkte werben dürfe, da dies dem Grundsatz des freien Warenverkehrs widerspräche.

nelle Tänze durch Patente, Copyright oder Markenrecht geschützt werden soll (vgl. Groth et al. in diesem Band). Westliche Industrienationen tragen ihre Bedenken vor: Ein neues Rechtsinstrument über GRTKF, wie die Verhandlungsgegenstände *Genetic Resources*, *Traditional Knowledge* und *Folklore* hier abgekürzt werden, dürfe die Innovationsfähigkeit von Unternehmen und Einzelpersonen nicht behindern und keine Rechtsunsicherheiten konstituieren. So erläutert der Vertreter der EU in der Diskussion über die Maßnahme, den Ursprung genetischer Ressourcen in Patentanträgen offenlegen zu müssen:

> A disclosure requirement which would discourage innovation or create legal uncertainty in the use of the patent system would not facilitate the sharing of benefits and would not be in anybody's best interest. […] Evidence that the contemplated measures would encourage innovation and creativity while safeguarding the rights of, not just indigenous but all peoples in society should be the foundation on which the IGC's work should proceed. (WIPO/GRTKF/IC/26/8: 9)

Die EU und andere Industrienationen wie die USA oder Japan haben, so lässt sich nach mittlerweile 27 Komiteesitzungen seit Verhandlungsbeginn im Jahr 2001 feststellen, kaum Interesse an einem neuen verbindlichen Instrument zum rechtlichen Schutz traditionellen Wissens (Groth 2012). Sie argumentieren, dass sie die Rechte indigener Gruppen zwar für wichtig erachteten, ein neues Instrument aber eine Gefahr für das gegenwärtige System des Immaterialgüterrechtes darstellen könne. Anders argumentiert die Vertreterin des *Indigenous Caucus*, eines Zusammenschlusses indigener Gruppen, die beobachtend an den Komiteesitzungen teilnehmen. Sie führt aus:

> Indigenous peoples came to the IGC to gain the recognition of their rights over their TK and GRs in order to protect them against misappropriation and the patenting of innovations based on TK and GRs without their prior informed consent. This was not merely about preventing bad patents, but protecting, based on a broader concept, their TK and GRs as sacred gifts transmitted by their creators. It was essential to the human dignity of the indigenous peoples, their existence as peoples and their right to self-determination in freely pursuing their economic, social and cultural development, as outlined in the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. (WIPO/GRTKF/IC/26/8: 11)

Nicht die Rechtssicherheit oder die Innovationsfähigkeit von Gesellschaften stehen hiernach im Vordergrund, sondern Menschrecht und -würde indigener Gruppen, die souverän über das von ihnen beanspruchte traditionelle Wissen verfügen wollen. Der rechtliche Schutz des verhandelten kulturellen Eigentums sowie damit verbunden die Rechte indigener Gruppen werden somit von einigen Akteuren als Ziel eines möglichen Rechtsinstrumentes gesetzt, begründet durch die Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker von 2007 (vgl. Sanmukri und Müller in diesem Band; Hauser-Schäublin 2013).

1.3 Weltkulturerbe: Gemeinschaften und der Staat

Gemeinschaften spielen im UNESCO Übereinkommen zum Schutz des Weltkultur- und Naturerbes von 1972 dem Buchstaben nach eine zentrale Rolle. So führt Artikel 5 der Konvention aus:

> to adopt a general policy which aims to give the cultural and natural heritage a function in the life of the community and to integrate the protection of that heritage into comprehensive planning programmes. (UNESCO 1972, Art. 5.1)

Dieser Passus macht zwar deutlich, dass der Einbezug von lokalen Akteuren in der Umsetzung der Konvention gewollt ist – was allerdings nicht heißt, dass es zwischen ihnen und dem Staat nicht zu Konflikten käme (Bendix et al. 2012). In der Praxis klafft eine Lücke zwischen dem Anspruch, lokale Gemeinschaften einzubeziehen, und der tatsächlichen Umsetzung dieser Provision (Bortolotto 2015; Hertz 2015). Besonders frappant wird dies, wenn auf dem Gelände der Weltkulturerbestätte Angkor Wat siedelnde Gemeinschaften nicht eingebunden, sondern von der "heritage police" (Miura 2011: 118, vgl. auch Hauser-Schäublin 2011) in spirituellen und ökonomischen Bereichen eingeschränkt werden, oftmals mit Blick auf touristische Vermarktbarkeit und staatliche Regulierung.

Auch das UNESCO-Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes von 2003 sieht ein inkludierendes Handeln vor: Vertragsstaaten sollen sich „um eine möglichst weit reichende Beteiligung von Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls Einzelpersonen, die dieses Erbe schaffen, pflegen und weitergeben" (UNESCO 2003, Art. 15) bemühen. Dass es sich hierbei um eine idealistische Vorstellung handelt, zeigen Forschungen, die darauf hinweisen, dass eine Beteiligung an Heritage-Prozessen Expertenwissen voraussetzt und somit zahlreiche Akteursgruppen ausschließt (Eggert und Peselmann in diesem Band). Der Einbezug von lokalen Gemeinschaften und die Betonung der Bedeutung von kulturellem Erbe für diese sind beiden Konventionen gemein und werden als wichtiges Element gerahmt. Dieser Anspruch kontrastiert aber – beim Weltkulturerbe wie auch beim immateriellen Erbe – mit anders gerichteten ökonomischen und politischen Interessen, die eine breite Beteiligung dieser Gruppen unterminieren.

Obgleich diese drei Fälle aus unterschiedlichen Kontexten stammen, weisen sie Ähnlichkeiten miteinander auf. Angesichts der Vielzahl von Rechtsinstrumenten und Diskussionen, die den Umgang mit kulturellem Eigentum klären sollen oder zumindest thematisieren, ist auffällig, wie sehr sich die darin formulierten Ziele und deren Begründungen gleichen und wiederholen. Warum? Welche Vorstellungen liegen dem zugrunde? Was soll mit den Instrumenten und Prozessen erreicht werden? Und wie werden diese Ziele begründet? Im Folgenden sollen diese Fragen auf einer analytisch abstrahierenden Ebene beantwortet werden, empirisch hinterlegt durch exemplarische Ausschnitte aus den breitgefächerten Untersuchungen der Cultural Property-Forschergruppe.

2 Zielsetzungen

Diskurse um kulturelles Eigentum entwerfen implizit oder explizit Ziele, wie es sich es zu entwickeln hat, wie es gestaltet und rechtlich reglementiert sein soll. Der angestrebte Zustand des kulturellen Eigentums – seien es kulturelle Praxen oder Artefakte – ist jeweils auch mit sozioökonomischen und politischen Aspekten verknüpft, da solche Zielsetzungen über den Gegenstand des kulturellen Eigentums hinaus auch Akteure in ihren Lebenswelten betreffen: Durch eine gemeinsame Herkunftsangabe sollen sich die Hersteller eines Produktes zu einer Schutzgemeinschaft zusammenschließen und damit individuelle Rechte aufgeben; in den Sitzungen des WIPO IGCs zu traditionellem Wissen werden auch Menschenrechte, Rechtssicherheit oder die Innovationsfähigkeit von Gesellschaften verhandelt; und im Rahmen der UNESCO-Kulturerbe-Konventionen sind neben den Wertigkeiten von Monumenten und kulturellen Praxen auch staatliche Machtverhältnisse und die Rechte von lokalen Gemeinschaften relevant. Die Einstellungen, Interessen und Rechte der unterschiedlichen Akteure spiegeln sich somit in den Vorstellungen über kulturelles Eigentum wider; sie sind ein wesentlicher Bestandteil der Zielvorstellungen, da sie mit den Lebenswelten von Akteuren eng verwoben sind.

Unter Zielsetzungen verstehen wir daher den angestrebten Zustand des kulturellen Eigentums oder Erbes und damit verknüpfte ökonomische, soziale und politische Aspekte. Von Interesse ist die Frage, zu welchem Ergebnis eine Ausgangslage durch eine Maßnahme aus der Perspektive der jeweiligen Akteure beziehungsweise Akteursgruppen kommen soll. Nicht verwirklichte Ziele, sondern Ansprüche stehen im Fokus dieses Textes.

In den Diskursen um kulturelles Eigentum lassen sich empirisch eine Reihe wiederkehrender Zielformulierungen feststellen, die sowohl in Konventionen und Gesetzestexten wie auch in breiteren Diskussionen um kulturelles Eigentum wirkmächtig sind. Man kann hier von einem relativ verfestigten Repertoire von Zielsetzungen sprechen, das sich in vier Leitkategorien aufgliedern lässt: Es handelt sich dabei um den Schutz, die Wahrung, die Förderung und die Verwertung kulturellen Eigentums. Diese Kategorien kommen nicht nur vereinzelt vor: Sie sind typisch für Diskurse um kulturelles Eigentum und prägen deren Charakter.

2.1 Schutz

Die erste der vier zentral argumentierten Zielsetzungen in Diskursen um kulturelles Eigentum ist die des Schutzes. Grundlegend wird im Rahmen dieser diskursiven Leitkategorie der Anspruch verhandelt, wer über kulturelles Eigentum verfügen darf und wer nicht. Ziel des Schutzes ist es dabei, jeweils andere Personen oder Personengruppen von der Produktion oder der Konsumption eines Gutes auszuschließen.

Im „Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut" der UNESCO (Splettstößer und Tasdelen in diesem Band) wird beispielsweise ausgeführt, dass

> die unzulässige Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut eine der Hauptursachen für das Dahinschwinden des kulturellen Erbes der Ursprungsländer darstellen und dass die internationale Zusammenarbeit eines der wirksamsten Mittel zum Schutz des Kulturguts jedes Landes gegen alle sich daraus ergebenden Gefahren ist. (UNESCO 1970)

Dieser Passus platziert die Kategorie des Schutzes in der Beziehung zwischen Rechtsträgern, das heißt Staaten oder Einzelpersonen. Die Dimension der generellen Bewahrung von Kulturgütern wird zwar auch eingeführt, zentral ist jedoch der Schutz von Rechten *an* kulturellen Gütern sowie die Regelung von Rechtsbeziehungen zwischen Akteuren, Praxen und Artefakten: Welchen Akteuren sollen Rechte an kulturellem Eigentum zugesprochen werden? Und wie sollen diese Rechtsansprüche umgesetzt werden? Die Rechtmäßigkeit wie auch die Gerechtigkeit eines solchen Schutzes ist in vielen Fällen eine hochkomplexe und politische Frage (vgl. Splettstößer in diesem Band).

Beim Schutz von kulturellem Eigentum kann es sowohl um die Aufrechterhaltung eines gegenwärtigen Status – also zum Beispiel um die Achtung von bestehenden Rechten am Eigentum – wie auch um eine Veränderung zugunsten einer Akteursgruppe gehen – also beispielsweise um die Wiedereinsetzung oder Umverteilung von Rechten, wie sie im Bereich der Restitution oder Repatriation kultureller Güter verhandelt wird. Prominent sind hierfür Auseinandersetzungen um kulturelle Güter, die von Museen oder privaten Sammlern erworben wurden, deren Provenienz jedoch rechtliche oder moralische Fragen aufwirft. So drehen sich etwa die Diskussionen um die Büste von Nofretete um die Fragen, wem die Plastik gehört und ob sie auf Basis rechtlicher und politischer Überlegungen vom derzeitigen Eigentümer, der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, rückzuführen sei an Ägypten, das entsprechende Forderungen erhebt (Stoll 2011).

Der Schutz von kulturellem Eigentum zielt auf die Verpflichtung, Rechte an kulturellen Gütern, kulturellen Praxen oder damit zusammenhängenden Rechten aktiv zu garantieren. Der Schutz von sozialen und kulturellen Rechten ist ein weiteres Beispiel dafür: Nach Maßgabe der *UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNDRIP, VN 2007) bezieht sich ein solcher positiver Schutz beispielsweise auf die Rechte indigener Völker, ihre Traditionen auszuüben:

> Indigenous peoples have the right to practise and revitalize their cultural traditions and customs. This includes the right to maintain, protect and develop the past, present and future manifestations of their cultures, such as archaeological and historical sites, artefacts, designs, ceremonies, technologies and visual and performing arts and literature. (VN 2007, Art. 11)

Aber auch das Garantieren von „klassischen" Eigentumsrechten an kulturellem Eigentum zählt zur Schutzzielsetzung. Zum einen sind hier Rechte an geistigem

Eigentum zu nennen. Hierzu zählen Patente, die auf traditionellem Wissen beruhen, oder auch Markenrechte an traditioneller Kunst und an Folklore. Zum anderen sind damit Land- oder Eigentumsrechte an materiellen Objekten (wie Statuen, Gemälden oder Monumenten) gemeint. Gütesiegel und Prädikate wie geographische Herkunftsangaben oder die UNESCO-Welterbe-Auszeichnungen (May et al. und Bendix und Hauser-Schäublin in diesem Band) dienen ebenfalls dem Schutz, der sich in diesen Fällen zuvorderst auf das Recht bezieht, eine bestimmte Bezeichnung tragen zu dürfen.

Solche Instrumente zielen häufig auch auf einen defensiven Schutz,[4] durch welchen Rechte, beispielsweise das Recht, das UNESCO-Welterbesiegel zu tragen, eine Statue zu besitzen oder ein Markenrecht zu nutzen, nicht aktiv garantiert werden. Vielmehr hat der defensive Schutz zum Ziel, andere Akteure davon abzuhalten, unrechtmäßig in den Besitz traditioneller Artefakte zu kommen oder auf traditionellem Wissen beruhende Patente ohne Beteiligung der "customary custodians of the knowledge or resources" (WIPO/GRTKF/IC/5/6: 1) anzumelden. Auch Labels wie die „geschützte Ursprungsbezeichnung" im Bereich der geographischen Indikationen haben neben ihrer positiven Schutzfunktion ein defensives Element: Sie schützen Hersteller vor Nachahmern und Konsumenten vor irreführender Kennzeichnung.

Zum defensiven Schutz lassen sich auch Regulierungen zählen, die eine konventionelle Monopolisierung kultureller Güter oder Praxen im Rahmen des Eigentumsrechtes unterlaufen. Dazu gehören etwa Strategien, bei denen traditionelles Wissen in die Public Domain (Gemeinfreiheit) gebracht wird, um so eine widerrechtliche Patentierung zu verhindern; auch die Geheimhaltung traditionellen Wissens oder Strategien zur Verhinderung des illegalen Handels von Kulturgütern können als ein solch defensiver Schutz verstanden werden.

2.2 Erhaltung und Wahrung

In Ergänzung zum Schutz von Kulturgütern gelten Erhaltung und Wahrung[5] als weitere wichtige Zielsetzungen; sie sind darauf ausgerichtet, die Substanz oder die Möglichkeit zur Nutzung kulturellen Eigentums zu sichern. Zu dieser Substanz

[4] Vgl. hierzu beispielsweise WIPO/GRTKF/IC/5/12: 11: "The term 'defensive protection,' when applied to TK and genetic resources, refers to measures aimed at preventing the acquisition of intellectual property rights over TK or genetic resources by parties other than the customary custodians of the knowledge or resources." (http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_5/wipo_grtkf_ic_5_12.pdf, Zugriff am 20.10.2014).

[5] Die Begriffe, die in diesem Bereich Verwendung finden, erscheinen auf den ersten Blick ähnlich und unterscheiden sich doch in semantischen Nuancen: Während in der UNESCO Konvention aus dem Jahr 2003 Erhaltung und Wahrung vor allem in Bezug auf immaterielle Kulturgüter genutzt werden, steht Konservierung vor allem im Kontext von materiellen Kulturgütern. Häufig werden diese Begriffe synonym gebraucht, und auch in Kulturerbe-Konventionen gibt es keine fixen Definitionen dieser Begriffe.

können sowohl Wissen, Praxen, Klänge als auch Statuen oder Monumente zählen: Eingeschlossen sind ebenso kleine Informationsmengen wie beispielsweise die Gensequenz einer traditionellen Heilpflanze oder auch ganze Landschaften (Bergs und Peselmann in diesem Band). Mit der Erhaltung und Wahrung kulturellen Eigentums liegt eine Zielsetzung vor, die auf eine lange Tradition im humanitären Völkerrecht zurückgeht. So ist bereits in der Haager Landkriegsordnung von 1899 der besondere Schutz von Kulturgut in bewaffneten Konflikten festgeschrieben (Art. 27), der mit der Haager Konvention von 1954 noch ausgeweitet wurde. In der öffentlichen Debatte werden Fälle wie die Zerstörung der Brücke in Mostar im Bosnienkrieg oder die Sprengung der Buddha-Statue in Bamiyan durch die Taliban unter dem Gesichtspunk diskutiert, dass ein solcher Verlust kulturellen Erbes die gesamte Menschheit betrifft.

Neben der reinen Sicherung von kulturellem Erbe vor dem Verschwinden werden hier auch Maßnahmen angestrebt, die die Überlebensfähigkeit (*viability*, vgl. UNESCO 2003 Konvention) von kulturellen Praxen gewährleisten sollen. Das umfasst die Konservierung traditioneller Lieder in Audioarchiven, aber auch Initiativen, die die Aufführung und Revitalisierung von Liedgut fördern (vgl. auch UNESCO 2003, Art. 3 sowie Müske und Hengartner in diesem Band).

Bei den Objekten, die erhalten und bewahrt werden sollen, kann es sich sowohl um materielles als auch um immaterielles Eigentum handeln, zumal die Unterscheidung zwischen beiden umstritten ist, da beide Ebenen eng miteinander verwoben sind. Zum Beispiel fließt in die Konstruktion traditioneller Architektur traditionelles Wissen ein, das somit wiederum auch in Objekten inkorporiert ist (Hafstein 2004). Allerdings wirkt sich die materielle oder immaterielle Beschaffenheit der Schutzobjekte auf die möglichen Instrumente oder Verfahren aus, mit denen diese Substanz erhalten werden kann. Diese reichen von der Restauration beschädigter Objekte über deren schützende Aufbewahrung bis zur Dokumentation von kulturellen Praxen und deren Revitalisierung. Zentral ist, dass die Schutzobjekte vor Risiken, Zerstörung, Verschwinden oder Vergessen bewahrt werden sollen.

2.3 Förderung

Neben konservatorischen Intentionen verfolgen die Akteure – und das umschließt sowohl die, die Rechtsinstrumente schaffen als auch jene, die sie umsetzen – Förderabsichten und -maßnahmen unterschiedlicher Art. Neben der Sicherung des materiellen wie auch immateriellen Welterbes ist der Zugang zu den Erbestätten oder zu kulturellem Wissen ein wesentliches Element des Aspektes der Förderung. Diesen Zugang zu ermöglichen, zu erleichtern und zu erhalten hat je nach Schutzinstrument und -gut verschiedene Bedeutung. Bei der Förderung kulturellen Eigentums kann die Vermittlung von Wissen über kulturelle Praxen oder Performanzen ebenso eine Rolle spielen wie die Förderung der kulturellen Vielfalt (UNESCO 2001). In diesem Kontext formuliert die deutsche Kultusministerkon-

ferenz das Ziel der Förderung relativ breit: Die „kulturelle Kooperation und de[r] kulturell[e] Austausch [seien] unter Beachtung der kulturellen Vielfalt zu unterstützen sowie das Bewusstsein für das gemeinsame europäische Erbe zu stärken“.[6] Die Förderung zielt im Kontext von Propertisierungsinstrumenten und Erbe-Auszeichnungen auf das Bekanntmachen der international geschützten und ausgezeichneten Güter. Die überregionale oder internationale Sichtbarkeit ist bei einigen Schutzinstrumenten implizites oder sogar explizites Ziel.

Ein Beispiel für eine solche Förderung liegt mit dem UNESCO-Programm “Memory of the World” vor, das neben dem Erhalt von historischen Dokumenten vor allem den Zugang zu und das Wissen über dokumentarisches Erbe (Hemme 2007: 225f.) als Ziel formuliert. Im Rahmen des Programmes sollen demnach Dokumente wie die

> „21 Thesen der Solidarnosc, die Kolonialarchive Benins, Senegals und Tansanias, die Sammlung indigener Sprachen in Mexiko, die Archive des Warschauer Ghettos […] sowie als erste Zeugnisse des Buchdrucks die Göttinger Gutenberg-Bibel und der koreanische Frühdruck Jikji (Anthologie der Zen-Lehre)“[7]

nicht nur bewahrt, sondern auch in Erinnerung gehalten werden.

2.4 Verwertung

Während Instrumente wie die UNESCO-Konventionen zuvorderst ideelle Ziele benennen, werden durch sie aber auch wirtschaftliche Interessen geweckt oder gestärkt (Eggert 2010). So lässt sich am Beispiel Angkor Wat illustrieren, dass die Auszeichnung als Welterbestätte zu einer touristischen wie auch politischen und ökonomischen Inwertsetzung führte (Neth 2011; Miura 2011). Die staatliche Ebene kann mit der Vermarktung von Erbestätten den Status des Landes, seine Sichtbarkeit und Einnahmen verbessern, die regionale Ebene kann sich mehr Prestige innerhalb eines Staats erhandeln, nicht zuletzt kann die Ebene der internationalen Tourismusbranche so ihr Angebot bereichern.

Der europäische Geoschutz hingegen wertet Lebensmittel, per se wirtschaftliche Güter, kulturell auf. Er lenkt Aufmerksamkeit auf lokale Strukturen und kreiert Präsentationsmöglichkeiten für übergeordnete politische Systeme: Dadurch, dass dem Produkt durch das EU-Label Region, Herkunft, ja Traditionalität zugeschrieben werden, gewinnt es an Einzigartigkeit und der Möglichkeit einer Distinktion über Produktwissen (*Geltungskonsum*; Veblen 1997; Karpik 2010). Im Gegensatz zum UNESCO-Regularium benennt das EU-Instrument die Stärkung des ländlichen Raums und seiner Akteure als Kernziel und deklariert offen, „dass

[6] http://www.kmk.org/internationales/zusammenarbeit-im-rahmen-der-europaeischen-union/eu-kulturfoerderinstrumente.html (Zugriff am 14.10.2014).

[7] http://www.unesco.de/mow.html (Zugriff am 14.10.2014).

durch die kulturelle und geographische Exklusivität Marktvorteile angestrebt werden können“ (Bendix 2013: 55).

EU- beziehungsweise UNESCO-Schutz stärken Reputation und Sichtbarkeit von Objekt, Praktik, Akteursgruppe oder Ursprungsgebiet. Die darin enthaltenen Varianten wirtschaftlicher Verwertung werden an touristischen Praktiken zu Welterbestätten ebenso sichtbar wie an lokalen, vor allem aber auch überregionalen Verkaufs- und Werbeaktivitäten (Hemme et al. 2007; May 2014). Auf Förderung von kulturellem Eigentum und kulturellem Erbe zielen daher Akteure verschiedener Ebenen: Auf lokaler Ebene profitieren nicht nur diejenigen, deren Praktiken oder Güter (neuerdings) geschützt sind, sondern auch politische Akteure durch das Aushängeschild einer Welterbestätte, einer international geschützten Praktik oder einer ausgezeichneten Spezialität. Die ökonomische Verwertbarkeit und Verwertung von kulturellem Eigentum und Erbe ist damit ein weiteres Ziel der Rechtsinstrumente und ihrer Akteure, das jedoch nur selten explizit gemacht wird. Denn diese Akteure wollen Rahmenbedingungen, Rechtssicherheiten oder Verfahrensweisen schaffen, die die Erzielung von ökonomischen Gewinnen aus kulturellem Eigentum ermöglichen oder begünstigen.

Dies bedeutet nicht zwangsweise, dass ökonomische Kooperation in diesem Bereich über die Verwertung kulturellen Eigentums ausgeschlossen ist. So zielen *Access and Benefit Sharing* (ABS)-Mechanismen auf die Aufteilung von Profiten aus kulturellem Eigentum zwischen Produzenten und den Trägern traditionellen Wissens und sind mittlerweile auf multi- und bilateraler Ebene von großer Bedeutung (vgl. Groth et al. in diesem Band).

3 Begründungsmuster

Die hier ausgeführten Zielsetzungen bedürfen der Begründung, da die Diskurse um kulturelles Eigentum politisch geführt werden und öffentlich virulent sind. Die gestellten Forderungen sind normativ voraussetzungsvoll: Wenn ein bestimmter Zustand kulturellen Eigentums eingefordert wird, dann fußen die Konzeptionen, *wie* das kulturelle Eigentum und verknüpfte Aspekte sein sollen – implizit oder explizit, bewusst oder unbewusst – auf Konzeptionen, *warum* sie so sein sollen. Damit setzen wir keine inhärente Kausallogik voraus, die zwingend aus dem einen das andere ableiten ließe – obwohl unterschiedliche Akteure eine solche Verkürzung durchaus rhetorisch zur Begründung von Zielsetzungen nutzen, um die geforderten Maßnahmen oder Prozesse als schlüssig und zwingend zu legitimieren. So sind Begründungen von Zielsetzungen in vielen Fällen strategische Positionen, um Interessen bestmöglich präsentieren zu können, und dies mit Rekurs auf normative Semantiken, die sich nicht aus dem Gegenstand ergeben müssen, sondern diskursiv erfolgversprechend scheinen. Hier kommt der Aspekt der Vielzahl möglicher Adressaten ins Spiel: Wer leistet wem Rechenschaft in der Begründung von Rechtsinstrumenten über kulturelles Eigentum? Der Staat der Bevölkerung? Die

nationale Delegation dem transnationalen Komitee? Oder die Politik den Wirtschaftsverbänden? Zu den spezifischen Konfigurationen dieses Verhältnisses hat die Forschergruppe zu Cultural Property empirische Studien veröffentlicht (Bendix et al. 2010; Hauser-Schäublin 2011, 2013; Bendix et al. 2012; Bizer et al. 2013), die eine Kartierung der darin vorkommenden Zielsetzungen und Begründungsrationalitäten ermöglichen. Darin wird auch deutlich, dass die normative Hinterlegung von Zielsetzungen selbst in autoritären Systemen nicht ausgelassen werden kann, da letztlich auf transnationaler Ebene ein etwaiges Legitimationsdefizit auf nationaler Ebene ausgeräumt werden muss.

Genau in diesem Legitimationsdefizit zwischen der geforderten Gestaltung als Zielsetzung und der in der Debatte geforderten Herleitung des Grundes dafür sind die Begründungsrationalitäten angesiedelt. Mit diesem Begriff beziehen wir uns auf wiederkehrende Argumentationen, die für die Rechtfertigung von Instrumenten und Schutzmechanismen herangezogen werden. Argumentationsmuster werden für die Schaffung von kulturellen oder kreativen Rechten nutzbar gemacht und treten in unterschiedlichsten Spielarten auf. Die normative Basis des Argumentes kann sich auf technische, ökonomische, politische oder andere Aspekte beziehen. Begründungsrationalitäten beschränken sich nicht auf das spezifische kulturelle Eigentum selbst, sondern betreffen zur gleichen Zeit immer Akteure und Institutionen, die mit ihm in wechselseitiger Beziehung stehen: So verweist beispielsweise die EU in den Erwägungsgründen der Verordnung zu geographischen Indikationen auf die wirtschaftliche Relevanz von Agrarprodukten, die Förderung von Spezifizierungen und benachteiligten Gebieten sowie das steigende Qualitätsbewusstsein der Verbraucher und den Anspruch einer transparenten Kommunikation der Herkunft (VO EU 1151/12). Sie referenziert also Konsumenten und Produzenten, aber auch allgemein Akteure des ländlichen Raumes in Europa. Im Rahmen der WIPO-Verhandlungen um traditionelles Wissen dienen zum einen Menschenrechte, zum anderen wirtschaftliche Aspekte wie Rechtssicherheit und Innovationsfähigkeit als diskursive Begründungen für die jeweiligen Forderungen im Komitee. Beim Kulturerbe wird der Aspekt des „lebenden Erbes“ (Achleitner 2005: 1) wie auch das touristische Potential von Erbestätten als Begründung in den Raum gestellt.

Bei den Begründungen der Zielvorstellungen lassen sich Leitargumente ausmachen, die einen symptomatischen Charakter für Diskurse um kulturelles Eigentum haben. Diese Begründungsmuster lassen sich empirisch fundiert in fünf Bereiche unterteilen, die ökonomische, universelle, und kulturelle Rechte, Gerechtigkeit und den inhärenten Wert des kulturellen Eigentums betreffen und im Folgenden näher beleuchtet werden.

3.1 Ökonomische Interessen

Ein wiederkehrendes Begründungsmuster weist darauf hin, dass durch Kulturerbeauszeichnungen ökonomische Gewinne erzielt werden können und Eigentum an

Kultur der wirtschaftlichen Entwicklung dient: Im Bereich des geistigen Eigentums gelten wirtschaftliche Rechte als Grundlage und als Anreiz für Innovationen, so dass Rechte an kulturellen Beständen als Möglichkeit zur wirtschaftlichen Wertschöpfung dargestellt werden. Ein weiteres Beispiel sind jene Lebensmittel, die im Rahmen von Zertifizierungsprogrammen als traditionelle oder authentische Produkte ausgezeichnet werden. Lebensmittel verändern durch die EU-Auszeichnung nicht nur ihren emotionalen, sondern auch ihren ökonomischen Wert.[8] Die Referenz auf das „Originäre", implizit aber auch „Traditionelle" und „Regionale", ermöglicht es, einen höheren Preis zu erzielen und diese Gewinnsteigerung auf die ganze Lebensmittelkette zu verteilen (Europäische Kommission 2006: 12).

Durch den europäischen, beziehungsweise internationalen Herkunftsschutz wird rechtlich (zu)gesichert, dass allein diejenigen von emotionaler und entsprechend auch ökonomischer Wertsteigerung profitieren, die zur entsprechenden Schutzgruppe zählen. Die positive Werbewirkung beschränkt sich aber nicht auf das Produkt allein, auch die (Ursprungs-)Region und damit ein diffuseres Set von Akteuren zählen zu den Profiteuren. Ähnlich verhält es sich auch mit den Welterbestätten: Neben Souvenirverkäufern und Hotelbetreibern können sich auch regionale Marketingleute und Regierungsmitarbeiter mit den kulturellen Schätzen rühmen. Dies allein garantiert aber keine ausgewogene, gar „gerechte" Beteiligung an der finanziellen Wertschöpfung.

3.2 Menschenrechte und universelle Rechte

Bei Menschenrechten und universellen Rechten spielt die Annahme von universalen und fundamentalen Rechtsprinzipien im Feld des kulturellen Eigentums eine Rolle als Begründungsmuster (vgl. auch Stoll und Missling in diesem Band). Es handelt sich dabei um als universal apostrophierte Normen des Bewahrens oder Weitergebens von kulturellen Gütern, die sowohl in UNESCO- als auch in Biodiversitäts- und Museumskontexten wirkmächtig sind. Sie werden argumentativ oft als übergeordnete und global geteilte (oder zu teilende) Normen positioniert, deren Nichtumsetzung zu einem „unersetzlicher Verlust für die gesamte Menschheit" (deutsche UNESCO-Kommission 2014) führen würde.

Damit wird, neben den „klassischen" Menschenrechten – wie dem Recht auf körperliche Unversehrtheit oder der Meinungsfreiheit –, ein weiteres Recht konzeptualisiert, welches regelt, wer kulturelles Eigentum und kulturelle Ausdrucksformen besitzen oder kontrollieren darf und soll.

Wiewohl mit diesem Punkt das moralisch gewichtigste Argument und das im internationalen Verständnis unumstrittenste Cluster vorliegt, ist die konkrete Umsetzung beziehungsweise Anwendung der abstrakten Rechtsprinzipien in spezifi-

[8] Kirshenblatt-Gimblett unterscheidet zwei Typen der Wertsteigerung: Während "valorization" auf ein Zunehmen des ‚emotionalen Wertes' verweist, bezeichnet "valuation" den Zunahme des ‚ökonomischen Wertes' (2006: 194f.); vgl. des Weiteren Bendix 2013 und Throsby 2000.

schen Fällen schwierig. Gerade die Verhandlungen des WIPO IGC haben gezeigt, dass der Verweis auf Menschenrechte oder indigene Rechte zwar ideell stark gewichtet wird, aber außer rhetorischer Bestätigung keine Maßnahmen ergriffen werden (vgl. Groth und Döpking in diesem Band).

3.3 Kulturelle Rechte

Kulturelle Rechte gehen über Menschenrechte hinaus, sind aber im Gegensatz zu Menschenrechten nicht festgeschrieben und umstritten. Sie können als Sonderrechte verstanden werden, die sich nicht auf Individuen, sondern auf spezifische Gruppen beziehen. Gegenstand dieser Rechte können Sprachen, traditionelle Ausdrucksformen oder traditionelles Wissen sein. Zu ihnen gehört sowohl der Zugang zu und die Teilnahme an Kultur wie auch das Recht, im Sinne eines Minderheitenschutzes, nicht aufgrund von kultureller Identität diskriminiert zu werden (Odendahl 2005: 204ff.). Die Fürsprecher von kulturellen Rechten argumentieren, dass die Zusicherung von kulturellen Gruppenrechten ein wichtiges Element für das Überleben von indigenen Gruppen sei (Anaya 2011). Im Bereich des kulturellen Eigentums und Erbes sei deswegen über individuelle Rechte hinausreichend darauf zu achten, dass kulturelle Rechte berücksichtigt werden (ebd.).

3.4 Fairness und Gerechtigkeit

Die Notwendigkeit von Verträgen oder Konventionen im Bereich des kulturellen Eigentums wird häufig durch das Argument greifbar gemacht, dass die rechtliche und ökonomische Situation einige wenige Akteure begünstigt, während eine große Anzahl von Individuen, Gruppen und Staaten leer ausgeht. Solche Kritik war als Teil einer breiteren Debatte um globale Gerechtigkeit (Nagel 2005; Nida-Rümelin und Rechenauer 2009) Gegenstand der Gründungsprozesse von internationalen Komitees und Konventionen. So wurde das WIPO Komitee zu traditionellem Wissen auch deshalb ins Leben gerufen, weil Entwicklungsländer und indigene Gruppen mit der Funktionsweise des geistigen Eigentumsrechtes unzufrieden waren, da es nach ihrer Darstellung Industrienationen begünstige (vgl. Groth et al. in diesem Band). Ebenso lässt sich die Entstehung der UNESCO 2003 Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes so verstehen, dass der Schutz materiellen Erbes vor allem europäischen Staaten und Akteuren mit einer Vielzahl an Monumenten und anderen Denkmälern zu Gute kam, während andere Staaten und Akteure mit einem größeren Anteil an immateriellem Erbe im Nachteil waren (vgl. Eggert und Mißling in diesem Band). Das begründende Argument der Fairness oder Gerechtigkeit ist in diesem Sinne darauf ausgerichtet, dass durch die Instrumente und Regulierungsmechanismen im Bereich des kulturellen Eigentums Missstände ausgeglichen werden (Groth und Döpking in diesem Band).

3.5 Inhärenter Wert

Ein der Kultur innewohnender Wert ist ein weiterer Aspekt, der als Begründung für kulturelles Eigentum angeführt wird. In diesem Kontext ist zum Beispiel die UNESCO-Welterbe-Konvention von 1972 zu nennen, die einigen Kulturgütern einen „universellen Wert" attestiert, der sich hauptsächlich aus dem kulturellen Gut selbst und seiner kulturellen Bedeutung speist und nicht aus ökonomischen oder moralischen Quellen. Es geht dabei also auch um eine „ideelle […] Nutzbarmachung" (Peselmann und Socha 2010: 66) von Kultur. Daraus wird abgeleitet, „daß Teile des Kultur- oder Naturerbes von außergewöhnlicher Bedeutung sind und daher als Bestandteil des Welterbes der ganzen Menschheit erhalten werden müssen" (UNESCO 1972, Präambel).

Die Vorstellung eines inhärenten Wertes von kulturellem Eigentum ist das Begründungsmuster, das sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene am meisten genutzt wird (Tauschek 2013: 105ff.). Hierzu zählt auch die in öffentlichen Debatten häufig vorgetragene Argumentation, dass kulturelles Eigentum im Sinne von Traditionen oder Brauchtum bewahrenswert sei, ohne dass es dabei spezieller ökonomischer Anreize bedürfe. Nach einem solchen Begründungsmuster liegt der Wert im kulturellen Eigentum selbst und in seiner Position im Geflecht sozialer Beziehungen, beispielsweise als wichtiger Faktor von Identitätsbildung (Lankau et al. in diesem Band).

4 Schluss

Dieser Beitrag hat sich eines gleichermaßen empirischen wie analytischen Problems angenommen. Zunächst, und dies betrifft die empirische Ebene, sind Zielsetzungen und Begründungsrationalitäten diskursiv mit- und untereinander verschränkt: Die Bewahrung von kulturellem Eigentum ist eng verwandt mit dessen Förderung; ebenso liegen ökonomische Interessen an kulturellem Eigentum und die Vorstellung eines inhärenten Wertes nah beieinander. Sie bedingen sich gegenseitig und werden in Debatten bewusst oder unbewusst miteinander vermischt. Jedoch sind diejenigen Zielsetzungen und Begründungsmuster, bei denen es sich nicht um idiosynkratische, sondern überindividuelle und damit intersubjektiv geteilte Instanzen handelt, dergestalt, dass man sie – trotz ihrer diskursiven Verschränkung – empirisch greifbar machen kann. Man kann sie aus Debatten um kulturelles Eigentum, Konventionen über Kulturerbe oder anderen staatlichen und zwischenstaatlichen Diskursen als Idealtypen ablesen.

Diese Idealtypen untergliedern sich in zwei Ebenen: Die eine trifft Aussagen, wie etwas sein sollte – die Zielsetzungen –, die andere rechtfertigt diese Aussagen – die Begründungsmuster. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass auf beiden Ebenen weitreichende gesellschaftliche Ideologien zum Ausdruck kommen. Dies impliziert, dass die vier maßgeblichen Zielsetzungen sowie die fünf übergeordneten Begründungsmuster im Kontext kulturellen Eigentums nicht Einzelmeinungen

darstellen, sondern mit normativen Annahmen verbunden und damit auch Ausdruck von grundlegenden gesellschaftlichen Vorstellungen sind. Eine Annäherung an diese ist damit nicht alleine eine deskriptive Übersicht, wie die Akteure etwas begründen, sondern Voraussetzung für eine Auseinandersetzung mit diesen fundamentalen Vorstellungen. Mit der hier geleisteten Zusammenstellung und Einordnung ist ein Schritt für eine Untersuchung der strategischen Verwendung dieser Aussagen gemacht, der eine Beurteilung erlaubt, wie Akteure sich innerhalb eines Wertegefüges von Zielsetzungen und Begründungsrationalitäten verorten.

Der strategische Einsatz dieser Idealtypen stellt ein analytisches Problem dar: Akteure bedienen sich der Diskurse, die ihnen jeweils besonders hilfreich erscheinen und über die sie die stärkste argumentative Kraft erlangen können – wir nehmen hier also kein essentialistisches Verhältnis zwischen Akteuren und den Idealtypen an, nach dem die geäußerte Zielsetzung oder Begründung mit der tatsächlichen Einstellung identisch ist. So kann beispielsweise eine ökonomische Zielsetzung über ein nicht-ökonomisches und altruistisches Argument begründet werden (vgl. auch Groth 2012), oder – mit Blick auf die einführenden Beispiele – ein in der realen Zielfunktion durchaus repräsentatives Geoschutzsystem durch wirtschaftliche Argumente etabliert, die Forderung nach (wirtschaftlich) innovationsfreundlicher Politik durch Menschenrechte begründet oder aber ein wirtschaftlich starkes, gleichwohl exkludierendes wie exklusives System wie das der UNESCO durch universelle wie kulturelle Rechte legitimiert werden. Es zeigt sich also, dass die strikte Gegenüberstellung zwischen ökonomischen und symbolischen, rechtlichen und sozialen Zielen oder Gründen nicht zu halten ist. Ebenso wird deutlich, dass die Dichotomie zwischen dem Ideal des Textes und den verschiedenen Wirklichkeiten kulturellen Eigentums überwunden werden muss, um durch die Entschränkung oder Dekodierung von Zielsetzungen und Begründungsmustern einen analytischen Mehrwert zu erlangen. Denn gerade durch die Bestandsaufnahme von empirisch verwirklichten Zielsetzungen und Begründungsmustern, durch das Herausarbeiten von Unterschiedlich- und Ähnlichkeiten der Rechtsinstrumente im Bereich kulturellen Eigentums sowie durch die Auseinandersetzung mit ihrer strategischen Verwendung gelingt es, weitreichendere Aussagen über die jeweils zugrundeliegenden normativen Ideologien zu treffen.

Literatur

Achleitner, Friedrich

2005 Das Erbe und die Erben. Weltkulturerbe – Unbehagen an einem Begriff. *In* Kulturerbe als soziokulturelle Praxis: Gedächtnis, Erinnerung, Identität. Moritz Csáky und Monika Sommer (Hrsg.), 13–17. Innsbruck: Studienverlag.

Anaya, James

2011 The Collective Rights of Indigenous Peoples: Their Conceptual Foundations and Implications. Online verfügbar unter http://unsr.jamesanaya.org/docs/presentations/2011-unsr-jamesanaya-wipo-9may.pdf, (Zugriff am 20.12.2014).

Bendix, Regina und Valdimar Hafstein

2009 Culture and Property: An Introduction. Ethnologia Europaea 39 (2): 5–10.

Bendix, Regina

2013 Dynamiken der In-Wertsetzung von Kultur(erbe). Akteure und Kontexte im Lauf eines Jahrhunderts. *In* Kultur all inclusive: Identität, Tradition und Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus. Burkhard Schnepel (Hrsg.). 45–73. Bielefeld: Transcript.

Bendix, Regina, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.)

2010 Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bendix, Regina, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)

2012 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bicskei, Marianna, Kilian Bizer, Katia Laura Sidali und Achim Spiller.

2012 Reform Proposals on the Geographical Indications of the European Union for the Protection of Traditional Knowledge. WIPO Journal 3 (2): 222–236.

Bizer, Kilian, Matthias Lankau und Gerald Spindler

2013 Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen: Interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bortolotto, Chiara

2015 UNESCO and Heritage Self-Determination: Understandings of "Community Participation" and "Anthropological Expertise" in International Debate. *In* Between "Imagined Communities" and "Communities of Practice": Participation, Territoritory and the Making of Heritage. Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto, und Markus Tauschek (Hrsg.), im Druck. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

CMA, Centrale Marketing-Gesellschaft der deutschen Agrarwirtschaft

o.D. Potenziale: Marketing-Instrumente der Agrarwirtschaft. VO (EG) Nr. 510/2006 und Nr. 509/2006. Online verfügbar unter http://food-monitor.de/wp-content/uploads/2010/09/11_EU_Schutz_Fachbroschuere.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Eggert, Aditya

2010 Sbek Thom nach seiner UNESCO Zertifizierung: Eine Untersuchung der Dynamik des kambodschanischen Schattentheaters nach seiner Ernennung zum immateriellem Kulturerbe. *In* Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Regina Bendix,

Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 45–62. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Europäische Kommission
2006 Fact Sheet: Politik der Europäischen Union zur Förderung landwirtschaftlicher Qualitätserzeugnisse. Luxemburg: Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften.

Groth, Stefan
2012 Negotiating Tradition: The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hafstein, Valdimar
2004 Politics of Origins: Collective Creation Revisited. Journal of American Folklore 117 (465): 300–315.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hrsg.)
2011 World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2013 Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hegnes, Atle Wehn
2010 Der Schutz der geographischen Nahrungsmittelherkunft in Norwegen als Übersetzungsprozess. *In* Essen in Europa: Kulturelle „Rückstände" in Nahrung und Körper. Susanne Bauer, Christine Bischoff, Stephan Gabriel Haufe und Leonore Scholze-Irrlitz (Hrsg.), 43–63. Bielefeld: Transcript.

Hemme, Dorothee
2007 „Weltmarke Grimm":Anmerkungen zum Umgang mit der Ernennung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen zum „Memory of the World". *In* Prädikat „Heritage": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 225–251. Berlin: Lit.

Hemme, Dorothee, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.)
2007 Prädikat „Heritage": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin: Lit.

Hertz, Ellen
2015 Bottoms, Genuine and Spurious. *In* Between "Imagined Communities" and "Communities of Practice": Participation, Territoritory and the Making of Heritage. Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto, und Markus Tauschek (Hrsg.), im Druck. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Karpik, Lucien
2010 Valuing the Unique: The Economics of Singularities. Princeton: Princeton University Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
2006 World Heritage and Cultural Economics. *In* Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations. Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja und Tomás Ybarra-Frausto (Hrsg.), 161–202. Durham: Duke University Press.

Lebrun, W. (Hrsg.)
o.D. Erzählen Sie uns von Ihrem Produkt, damit wir allen davon erzählen können, EU-finanzierte Werbebroschüre, Brüssel.

Leitch, Alison
2003 Slow Food and the Politics of Pork Fat: Italian Food and European Identity. Ethnos 68 (4): 437–62.

May, Sarah
2013a Making "Traditional Food": Local Interpretations of a European Protection-System. *In* The Return of Traditional Food. Patricia Lysaght (Hrsg.), 278–287. Lund: Lund University Publications.
2013b Cheese, Commons, and Commerce: On the Politics and Practices of Branding Regional Food. Ethnologia Europaea 43(2): 62–77.
2014 Spezialitäten verorten: europäische Herkunftsangaben und der Mehrwert des Regionalen. *In* Umkämpftes Essen. Produktion, Handel und Kosnum von Lebensmitteln in globalen Kontexten. Cornelia Reiher, Sarah R. Sippel (Hrsg.), 247-270. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Miura, Keiko
2011 From Property to Heritage: Different Notions, Rules of Ownership and Practices of New and Old Actors in the Angkor World Heritage Site. *In* World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 97–120. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Nagel, Thomas
2005 The Problem of Global Justice. Philosophy & Public Affairs 33 (2): 113–147.

Neth, Baromey
2011 Angkor as World Heritage Site and the Development of Tourism: A Study of Tourist Revenue in the Accommodation Sector in Siem Reap-Angkor. *In* World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 147–175. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Nida-Rümelin, Julian und Martin Rechenauer
2009 „Internationale Gerechtigkeit". *In* Internationale Politik als Überlebensstrategie. Mir A. Ferdowsi (Hrsg.), 297–321. München: Bayerische Landeszentrale für politische Bildung,.

Odendahl, Kerstin
2005 Kulturgüterschutz: Entwicklung, Struktur und Dogmatik eines ebenenübergreifenden Normensystems. Tübingen: Mohr Siebeck.

Peselmann, Arnika und Philipp Socha
2010 Cultural Property und das Heritage-Regime der UNESCO: Parallelen und Interaktionen bei ideellen und wirtschaftlichen Inwertsetzungsprozessen von kulturellen Elementen. *In* Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 65–87. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Stoll, Peter-Tobias
1995 WIPO: World Intellectual Property Organization. In United Nations: Law, Policies, and Practice. Rüdiger Wolfrum (Hrsg.), 1431–1439. München: Beck.
2011 Where Should Nefertiti Go? Reflections on International Cultural Law. *In* Coexistence, Cooperation and Solidarity. Holger P. Hestermeyer,

Doris König, Nele Matz-Lück, Volker Röben, Anja Seibert-Fohr, Peter-Tobias Stoll und Silja Vöneky (Hrsg.), 303–317. Leiden: Brill.

Tauschek, Marku.
2013 Kulturerbe: Eine Einführung. Berlin: Reimer.

Throsby, David
2000 Economic and Cultural Value in the Work of Creative Artists. *In* Values and Heritage Conservation: Research Report. Erica Avrami, Randall Mason und Marta de la Torre (Hrsg.), 26–31. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.

Tschofen, Bernhard
2007 Vom Geschmack der Regionen: Kulinarische Praxis, europäische Politik und räumliche Kultur. Eine Forschungsskizze. Zeitschrift für Volkskunde 103: 169–195.

Veblen, Thorstein
1997 Theorie der feinen Leute: Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Frankfurt: Fischer.

VN (Vereinte Nationen)
2007 United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP), Online verfügbar unter http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Welz, Gisela
2007 Europäische Produkte: Nahrungskulturelles Erbe und EU-Politik am Beispiel der Republik Zypern. *In* Prädikat „Heritage“: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 323–335. Berlin: Lit.
2013 Contested Origins: Food Heritage and the European Union's Quality Label Program. Food, Culture & Society 16 (2): 265–279.

Kultur als Medium indigener Selbstbestimmung

Serena Müller und Miriam Harjati Sanmukri

1 Einleitung

Im Jahre 1993 gründeten indonesische Menschenrechts- und UmweltaktivistInnen gemeinsam mit VertreterInnen lokaler Gemeindeorganisationen ein Netzwerk zur Unterstützung indigener Gruppen, das *Indigenous Peoples Rights Advocacy Network* (JAPHAMA, Arizona und Cahyadi 2013; Moniaga 2004), um sich den massiven Landenteignungen und -vertreibungen des indonesischen Staatsapparats und privatwirtschaftlicher Unternehmen zu widersetzen. Als Pendant zum internationalen Begriff "*indigenous peoples*" führten sie die indonesische Formulierung „*masyarakat adat*" ein. Dies legte den Grundstein für die Mobilisierung und Organisation tausender Gemeinschaften unter dem Begriff der Indigenität. Die 1999 gegründete Allianz der Indigenen des Archipels (*Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*, AMAN) gewann in relativ kurzer Zeit an Mitgliedern und an Einfluss. Zum Zeitpunkt unserer Forschung widmete sie sich der Erreichung kultureller Eigenständigkeit, politischer Souveränität und ökonomischem Wohlstand. Nach wie vor steht jedoch die Forderung nach Anerkennung traditioneller Landrechte im Mittelpunkt ihrer Arbeit.

Bei der Definition des Begriffes *masyarakat adat* orientierten sich die InitiatorInnen an internationalen Debatten und völkerrechtlichen Instrumenten zum Schutz indigener Gruppen. Diese waren aus gemeinsamen Erfahrungen der Marginalisierung einheimischer Bevölkerungsteile in den sogenannten Siedlerstaaten (USA, Kanada, Australien und Neuseeland) und ihren postkolonialen Forderungen nach spezifischen Rechten als Entschädigung für durch die Kolonialmächte erlit-

tene Fremdherrschaft und Diskriminierung entstanden. Daraus resultierten die Übereinkommen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) über „Eingeborene und in Stämmen lebende Bevölkerungsgruppen" (1957) beziehungsweise „Völker" (1989) sowie die Erklärung der Vereinten Nationen zu den Rechten indigener Völker von 2007 (United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UNDRIP). Diese Vereinbarungen definieren Indigenität als eine kulturelle Identität, über die gesellschaftlich distinkte Gruppen verfügen, welche territorial verhaftet sind und ihre traditionellen, vorkolonialen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Institutionen bis heute bewahrt haben. Darauf basierend fordern indigene Gruppen die Anerkennung ihrer Kollektivrechte zur Bewahrung ihres kulturellen Erbes und vor allem ein Recht auf ihre politische, kulturelle und ökonomische Selbstbestimmung (Gray 1995: 37).

Als Fellow hat Noyes (2010) mit Referenz auf erste Ergebnisse der Forschergruppe (siehe insb. Bendix und Hafstein 2009) resümiert, dass die lokalen Praxen von Kultur, Identität und Tradition wiederum viel komplexer sind als völkerrechtliche Normen es nahelegen. Zudem hat die indonesische Regierung die Erklärung der Vereinten Nationen zwar unterzeichnet, diese gleichzeitig jedoch für irrelevant erklärt, da die gesamte Bevölkerung Indonesiens „indigen" sei (United Nations Economic and Social Council 2004; United Nations General Assembly 2012: 3). Dabei ist die Implementierung völkerrechtlicher Konventionen durch den Staat in vielen Fällen zentral für Prozesse der Inwertsetzung und Aushandlung von kulturellem Eigentum auf nationaler Ebene, wie andere Kapitel dieses Sammelbandes und vorangegangene Publikationen der Forschergruppe zeigen.[1]

Diese Problematiken werfen die Fragen auf, wie mehrheitlich nichtstaatliche Akteure[2] das internationale Konzept der Indigenität in den nationalen und lokalen Kontext Indonesiens übersetzten, wie das Konzept *masyarakat adat* den Weg für eine landesweite Bewegung ebnete und zum politischen Instrument marginalisierter Gruppen in ihrem Kampf um gesellschaftliche Anerkennung wurde.[3] Wir analysieren daher anknüpfend an Noyes, wie sich das Verhältnis zwischen Kultur, Eigentumsansprüchen, Identität und Indigenität in Indonesien gestaltet.[4] Von

[1] Siehe vor allem Bendix et al. 2013, die Forschungen von Eggert (2010; 2011) zu immateriellem Kulturerbe in Kambodscha sowie die Forschungen von Peselmann (2013) zur Kulturlandschaft im Erzgebirge.

[2] Da der Begriff „Akteur" ebenso wie „Broker" eine analytische Kategorie beschreibt, verwenden wir nur die männliche Form. Im konkreten Fall können sowohl Akteure als auch Broker jeden Geschlechts sein.

[3] Forschungen zur World Intellectual Property Organisation (WIPO) im Rahmen der Forschergruppe haben gezeigt, dass internationale Regelungen zu indigenen kulturellen Rechten und kulturellem Eigentum nicht zwangsläufig zu einer Ermächtigung der Träger kulturellen Eigentums beitragen. Vielmehr setzen sich Regierungen oftmals für Rechte an kulturellem Eigentum/kulturellem Erbe „ihrer" indigenen Bevölkerung ein, betrachten zugestandene Rechte in der Folge jedoch als Eigentum des Staates (Groth 2012: 100f).

[4] Weitere Untersuchungen zu *adat* und Indigenität finden sich in dem im Rahmen der Tagung "*Adat:* Between State Governance and Self-Determined Indigeneity in Indonesia" entstandenen und von

zentraler Bedeutung ist hierbei eine Untersuchung der Bedeutungskontexte, in die der Begriff *masyarakat adat* eingebettet wird.

Wörtlich übersetzt bedeutet *masyarakat adat* Menschen oder Bevölkerung mit *adat*. *Adat* bezeichnet die Wertvorstellungen, aber auch die lokalen institutionalisierten Rechtssysteme und gesellschaftlichen Strukturen sowie die Alltagspraktiken von in erster Linie ethnischen Gruppen. Jedoch in Differenz zu dem in internationalen Debatten um Indigenität verwendeten Kulturbegriff gilt *adat* in Indonesien als grundsätzliches Charakteristikum einer jeden Bevölkerungsgruppe.

Auf Basis unserer Feldforschungsdaten[5] zeigen wir im Folgenden auf, wie internationale Konzepte von Indigenität mit lokalspezifischen Vorstellungen von Kultur und nationalen sowie lokalen gesellschaftspolitischen Problemen aufeinandertreffen. Dazu richten wir unseren Blick besonders auf einzelne Akteure und ihre Handlungs- und Wirkmacht in einem scheinbar von Institutionen und internationalen Instrumenten geprägten politischen Umfeld. Diese Indigenitäts-Broker[6] schaffen neue Identifikationsmöglichkeiten, indem sie internationale Konzepte nicht einfach übernehmen, sondern sie in die Kategorie *masyarakat adat* kontextualisieren und so uminterpretieren. Sie nehmen eine Position zwischen verschiedenen gesellschaftspolitischen Bereichen und/oder verschiedenen Organisationsebenen AMANs und unterstützender NGOs ein und vermitteln auf diese Weise wechselseitig Inhalte. Des Weiteren tragen sie auch zur Anwendung des Konzeptes Indigenität bei, indem sie Gruppen die aus einer Selbstidentifikation als Indigene erwachsenen Rechte aufzeigen.

Hauser-Schäublin herausgegebenen Sammelband (2013). Die Beiträge thematisieren, wie sozial, politisch und religiös unterschiedlich strukturierte Gruppierungen aus verschiedenen Regionen Indonesiens *adat* beziehungsweise Kultur für die Forderung nach Anerkennung und Rechten sowie die Erreichung anderer gesellschaftspolitischer Ziele einsetzen.

[5] Im Rahmen des Teilprojektes G3 („Kulturelles Erbe zwischen Souveränität indigener Gruppe, Staat und internationalen Organisationen am Beispiel Indonesiens") unter der Leitung von Brigitta Hauser-Schäublin untersuchte Serena Müller von 2011 bis 2014 „Aushandlungen von Identität und Kultur im Kontext der Indigenenbewegung in Indonesien". Miriam Harjati Sanmukri forschte von 2012 bis 2014 zur „Rolle von internationalen und nationalen NGOs in der Indigenenbewegung in Indonesien".

[6] Zwar finden sich bereits verschiedene ethnologische Ansätze zu Schlüsselakteuren wie "*ethnopreneurs*" (Comaroff und Comaroff 2009), "*cultural/culture broker*" (siehe u. a. Geertz 1960; Adams 1984; Szasz 1994) oder "*cultural innovators*"/"*bricoleurs*" (Löfgren 2001), doch verwenden wir bewusst keine dieser Bezeichnungen, da sie in unserem Kontext nicht hinreichend zutreffen. Vielmehr zeichnet die impulsgebenden Akteure innerhalb der Indigenenbewegung aus, dass sie nicht nur kulturelle Lebenswelten ethnischer Gruppen miteinander oder mit ökonomischen Machträumen, das heißt Märkten, verbinden, sondern von der lokalen bis zur globalen Ebene an verschiedenen Schnittstellen von Politik, Wirtschaft, Ethnizität und gesellschaftlichen Schichten agieren beziehungsweise sich verorten, um so diese unterschiedlichen Bereiche miteinander zu verknüpfen und dadurch Handlungs- und Wirkmacht zu erlangen. Die Vielfalt indigener Gruppen und indigener Schlüsselakteure macht es unserer Meinung nach unmöglich, ihre Funktion unter ein bestehendes Konzept zu subsumieren. Dennoch orientieren wir uns an neueren ethnologischen Arbeiten zu *brokerage* wie Bierschenks, Chaveaus und de Sardans (2002) *"development broker"* und führen basierend auf unseren Fallstudien die Bezeichnung „Indigenitäts-Broker" ein.

Um die Kontextualisierung und politische Wirkmacht von *masyarakat adat* innerhalb unserer akteurszentrierten Perspektive analytisch zu fassen, orientieren wir uns an Arbeiten Tania Lis (2000) zu Positionierung und Artikulation im Kontext indigener Identität in Indonesien. Positionierung bezeichnet hierbei die durch Geschichte, Kultur und Machträume bedingte Gestaltung von Identifikationsmerkmalen (Hall 2000), während Artikulation die Schaffung und Selbstidentifikation mit einer kollektiven Identität sowie deren Einbettung in einen politischen Kontext beschreibt. Auf diese Weise unterstreichen wir den prozesshaften und konditionalen Charakter von Identität und die Bedeutung der Handlungs- und Wirkmacht von Akteuren in den stetigen Identifikations- und Aushandlungsprozessen. So ist nach Li (2000: 151)

> […] a group's self-identification as tribal or indigenous […] not natural or inevitable, but neither is it simply invented, adopted or imposed. It is, rather, a *positioning* which draws upon historically sedimented practices, landscapes, and repertoires of meaning, and emerges through particular patterns of engagement and struggle.

Somit begreifen wir, im Unterschied zu den genannten UN-Konventionen, Indigenität nicht als stabilen oder statischen Zustand des Indigen-Seins, sondern als Prozess des Indigen-Werdens (Tyson 2010). Ähnlich zu Henley und Davidson (2008: 820–821) argumentieren wir, dass indigene Identität in Indonesien sich weniger über Abstammung und Kultur bestimmt, als vielmehr über eine Vertrautheit mit dem internationalen Diskurs und den Politiken indigener Rechte. Prozesse des Indigen-Werdens implizieren somit eine Auseinandersetzung mit dem von AMAN geprägten Konzept *masyarakat adat* und einer dadurch erreichten Nähe zur nationalen Indigenenbewegung und zu völkerrechtlichen Debatten. Wir grenzen uns dabei jedoch von einer streng konstruktivistischen Sichtweise ab, die Indigenität als rein strategisches Konzept begreift. Vielmehr betrachten wir Indigenität als eine kollektive Identität, die im Zuge der Prozesse des Indigen-Werdens zunehmend auch internalisiert und zu einer ontologischen Kategorie wird, die in den Beziehungen der Menschen ihre Wirkung entfaltet.

Im Folgenden werden wir zunächst einen historischen Rückblick auf die Entstehung des Konzeptes *masyarakat adat* und der nationalen Indigenenbewegung mit Fokus auf die Politisierung von Kultur durch Indigenitäts-Broker geben. Daraufhin stellen wir anhand der Entwicklung in Nordhalmahera auf den Molukken dar, welche Dynamik und Wirkmacht dem auf nationaler Ebene erwachsenen Konzept von *masyarakat adat* inhärent ist. Es verbindet nicht nur landesweit Akteure in über 2000 Mitgliedsgruppen AMANs, sondern ermächtigt lokale Akteure auch durch die kontinuierliche Übersetzung und Uminterpretation ihre lokalspezifischen Agenden voranzutreiben.

2 Adat als Motor einer sozialen Bewegung

Die Entstehung des Konzeptes *masyarakat adat* Anfang der 1990er Jahre und die darauf aufbauende Bewegung beruhen keineswegs auf der reinen Übernahme des völkerrechtlichen Konzeptes von Indigenität. Vielmehr kam es zu einem Zusammenspiel gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Prozesse auf internationaler und nationaler Ebene zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte Indonesiens, welches die InitiatorInnen JAPHAMAs, des 1993 gegründeten Netzwerkes zur Unterstützung indigener Gruppen, und schließlich AMANs gewinnbringend nutzen konnten.

Zum einen reagierten sie mit diesem Konzept auf massive staatliche und privatwirtschaftliche Enteignungen und Landvertreibungen, welche im Zuge der Entwicklungsbestrebungen von Staatspräsident Suharto stattfanden (Tyson 2011: 656; Peluso et al. 2008: 386; Afiff und Lowe 2007: 81–82). Seine Politik hatte eine rapide wirtschaftliche Modernisierung durch landwirtschaftliche Industrialisierung zum Ziel und ging mit einem großflächigen Abbau natürlicher Ressourcen einher. Ganz im Sinne klassischer Modernisierungstheorien (Lerner 1958) sollte darüber hinaus auch eine Modernisierung der Gesellschaft erfolgen. Dies hatte zur Folge, dass die Regierung Suharto rurale, subsistenzwirtschaftlich orientierte Gemeinschaften, die oftmals in ressourcenreichen Regionen außerhalb des politischen Zentrums auf der Insel Java beheimatet waren, als unterentwickelt einstufte und sie als entfremdete (*terasing*) und isolierte (*terpencil*) Bevölkerungsteile klassifizierte, die zu assimilieren wären (Li 2000: 154, 2001: 655). Des Weiteren nahm der Staatsapparat im Rahmen seiner antikommunistischen Politik seit Amtsbeginn eine systematische Depolitisierung der ländlichen Bevölkerung vor und reglementierte die Meinungs- und Versammlungsfreiheit stark, da Bauernorganisationen während der Amtszeit des ersten Präsidenten Sukarno oftmals eng mit regierungsnahen, kommunistischen Parteien zusammengearbeitet hatten, so dass die Folgeregierung sie weiterhin damit assoziierte (Peluso et al. 2008: 380–382).

Zum anderen wuchs auf internationaler Ebene die Akzeptanz indigener Gruppen als Kategorie gesellschaftlicher Minorität, wobei die internationale Gemeinschaft, allen voran die Vereinten Nationen, eine führende Rolle spielten (Niezen 2003: 3). So wurde das Jahr 1993 von den Vereinten Nationen zum „Internationalen Jahr Indigener Völker“ deklariert. Im asiatischen Raum boten zudem transnationale Netzwerke indigener Organisationen neue Quellen für Ideen, Identitäten, Legitimationsargumentationen sowie Gelder für bis dato marginalisierte Bevölkerungsgruppen (Niezen 2003: 9). Vor allem die internationale Anerkennung kulturspezifischer Territorialrechte sowie deren erfolgreiche Durchsetzung in Nachbarländern wie auf den Philippinen Anfang der 1990er Jahre bewegten die indonesischen Akteure dazu, das völkerrechtliche Konzept „indigener Völker“ in den indonesischen Kontext zu transferieren (Arizona und Cahyadi 2013; Interview mit Ibu S., 11.01.2012 und Ibu A., 25.02.2012).

Unter diesen Bedingungen war die Schaffung einer gemeinsamen kulturellen Identität mittels der Wahl des Begriffes *masyarakat adat* und dessen Verknüpfung mit dem völkerrechtlichen Konzept von Indigenität ein bewusster, strategischer Prozess der Positionierung im Kontext staatlicher Minderheitenpolitik und dessen rechtlicher Instrumente sowie der Geschichte sozialer Bewegungen in Indonesien. Die InitiatorInnen der Bewegung definierten „indigene Völker" in Indonesien als "peoples who have ancestral origin in a particular geographical territory and have a system of values, ideology, economy, politics, culture, society and land management" (Moniaga 2004: 1). Als identitätsstiftendes Element wählten sie somit keine klassenbezogene Kategorie wie „Bauern", sondern legten den Schwerpunkt durch die Verwendung des Begriffes *adat* auf Kultur. Da *adat* jedoch gesamtgesellschaftlich als Identifikationsmarker gilt, wonach jeder Bürger und jede Bürgerin einer bestimmten ethnischen Gruppe angehört und somit über spezifische kulturelle Vorstellungen und Praktiken verfügt, betonten die InitiatorInnen ein weiteres Distinktionsmerkmal, das zu diesem Zeitpunkt noch nicht öffentlich artikuliert wurde: die systematische Nichtanerkennung dieses *adats* beziehungsweise kulturellen Erbes sowie entsprechender Landrechte durch die staatlichen Entwicklungsprogramme der Suharto-Regierung (Arizona und Cahyadi 2013; Interview Pak E., 30.10.2013). Mit dieser Betonung knüpften sie auch an die internationalen Debatten um Indigenität an, die auch als Folge der Diskriminierung und Marginalisierung von bestimmten Bevölkerungsteilen entstanden waren.

Darüber hinaus sollte *masyarakat adat* eine Alternative zu juristischen Begriffen wie *masyarakat hukum adat* (*adat*-Rechtsgemeinschaft) darstellen, die aus Gesetzen zu kollektiven Gewohnheitsrechten (*adat*-Rechte) aus der niederländischen Kolonialzeit stammten und nach der Unabhängigkeit des Landes 1945 übernommen worden waren (Arizona und Cahyadi 2013; Moniaga 2004). Zwar standen beziehungsweise stehen Landrechtsfragen im Zentrum der Bewegung und der Agenda ihres größten Vertreters AMAN, doch verfolgten die InitiatorInnen das Ziel, *masyarakat adat* nicht nur innerhalb eines Rechtsverständnisses zu artikulieren, sondern auch ihre gesellschaftliche Bedeutung und kulturelle Vielfalt zu unterstreichen (Interview Ibu S., 11.01.2012). Somit politisierten sie den *adat*-Begriff, indem sie die in den internationalen Übereinkommen transportierte Idee kulturell legitimierter Rechte mit lokalspezifischen Vorstellungen von Mensch-Land-Beziehungen, dem Konzept von *adat* und dem politischen Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit verbanden.

Finanzielle Ressourcen und Raum für die politische Handlungs- und Wirkmacht JAPHAMAs eröffneten sich sodann durch das Einwirken internationaler Umweltpolitik und dessen strategische Verknüpfung mit indigenen Belangen durch Indigenitäts-Broker. So stellte Umweltschutz in den 1980er und 90er Jahren aus staatlicher Sicht kein Thema dar, das die Gefahr politischen Widerstandes in sich barg (Afiff und Lowe 2007: 82). Gleichzeitig nahm die indonesische Regierung dieses Thema jedoch in ihre politische Agenda auf, um auf ausländische Kritik an staatlicher Ressourcenpolitik zu reagieren. Diese Bedingungen ermöglichten

die Entstehung von landesweiten und lokalen Umweltorganisationen, die zum einen internationale Gelder akquirieren konnten und zum anderen inoffiziell auch weitere gesellschaftliche Probleme bearbeiteten. Indonesische AktivistInnen im politischen Zentrum Java erhielten auf diese Weise die Möglichkeit transnationale Netzwerke aufzubauen, während sie gleichzeitig landesweit mit engagierten GemeindevertreterInnen zusammenarbeiteten und diese finanziell sowie konzeptionell unterstützten.

Angetrieben von dem gemeinsamen Willen zu Demokratie und sozialer Gerechtigkeit (Interview mit Ibu A., 25.02.2012; Peluso et al. 2008: 383), verknüpften die Indigenitäts-Broker unterschiedliche Diskurse und Themenbereiche wie Menschenrechte, Biodiversität, Indigenität und gemeindebasierte Entwicklung und umrahmten dies durch ihr Konzept *masyarakat adat*. Es bildeten sich Peluso et al. (2008) zufolge sogenannte "discourse coalitions", die *masyarakat adat* zu einer dynamischen und wirkmächtigen, aber gleichzeitig auch diffusen, gesellschaftlichen Kategorie erhoben, da sie einerseits ein international etabliertes Verständnis von kulturell distinktiven, marginalisierten Gruppen aufgriffen, es aber andererseits mit den in Indonesien gruppenübergreifenden Vorstellungen gesellschaftspolitischer Ordnung und Ethnizität verbanden. Letztendlich konnten die Akteure auf diese Weise neue Handlungsräume für marginalisierte Bevölkerungsgruppen schaffen. So etablierten AktivistInnen in den 1980er Jahren unter dem Schirm des Umweltschutzes beispielsweise die Methodik sogenannter partizipativer beziehungsweise gemeindebasierter Kartografie (*participatory mapping*) als politisches Instrument für von Landrechtskonflikten betroffene Gemeinschaften. Diese Methode war ursprünglich von internationalen Umweltschutzorganisationen wie dem World Wildlife Fund (WWF) in Indonesien eingeführt worden, um das Wissen der Bevölkerung über den Bestand von Flora und Fauna mittels neuester Technik wie Geoinformationssystemen (GIS) zu dokumentieren. Indonesische AktivistInnen ermöglichten lokalen Gruppen den Zugang zu diesem Verfahren und ermächtigten sie, staatlicher Landplanung, die ihnen zumeist Besitzrechte verweigerte, entgegenzutreten, indem sie Territorien nach ihrem Verständnis von *adat*-Recht kartografierten (Peluso 1995: 395–400). Im Kontext der Thematik kulturellen Eigentums kann die Adaption dieses Dokumentationsverfahrens als eine Entwicklung gesehen werden, wobei lokale Konzepte von Land als Gemeingut mit einem westlich-rechtlichen Eigentumsbegriff verbunden wurden.

Als 1998 die Regierung Suhartos gestürzt und daraufhin eine Ära politischer Reformen (*reformasi*) eingeleitet wurde, ergriffen die Gruppen, die sich zu diesem Zeitpunkt als *masyarakat adat* definierten, mithilfe indonesischer und ausländischer AktivistInnen die Chance, sich offiziell zu formieren. Im Jahre 1999 initiierten sie gemeinsam den ersten nationalen Indigenenkongress (*Kongres Masyarakat Adat Nusantara I*), in dessen Verlauf sie auch die Dachorganisation AMAN gründeten.

Bis zum heutigen Zeitpunkt gestalten Mitglieder AMANs sowie ihre zivilgesellschaftlichen UnterstützerInnen kontinuierlich Positionierungen im Kontext von Indigenität und *masyarakat adat*, indem sie Diskurse formen, adaptieren und

verändern, und dabei auf ausgewählte kulturelle Elemente zurückgreifen.[7] Diese Indigenitäts-Broker betonen beispielsweise indigenes kulturelles Eigentum in Form traditionellen Wissens, um die politische Anerkennung als *masyarakat adat*, und ihrer spezifischen Rechte gegenüber dem Staat zu fordern, sowie das öffentliche Bild solcher vermeintlich „isolierter" Bevölkerungsgruppen aufzuwerten.[8] Gleichsam wirkt solch ein Artikulationsprozess nach innen, indem er zur Stärkung des Selbstwertgefühls marginalisierter Gruppen beiträgt und auch die übergreifende kollektive Zugehörigkeit als „Indigene" festigt. Bestärkt durch die internationale Popularität gemeindebasierten Umweltschutzes und mithilfe des Rückgriffes auf staatlich genutzte Kategorien für *adat*-Rechtsgemeinschaften werden indigene Gruppen und ihr seit Jahrhunderten praktizierter Umgang mit der Natur nicht mehr lediglich international, sondern auch in Indonesien als bedeutsame Elemente des Naturschutzes diskutiert (Afiff und Lowe 2007: 83).

Zentral für die diskursive Lobbyarbeit im Rahmen von *masyarakat adat* ist auch die Integration wissenschaftlicher Arbeiten. Akteursorientierte und partizipative Forschung von vor allem indonesischen AgrarwissenschaftlerInnen oder JuristInnen tragen mittlerweile immens zur argumentativen Basis dieser Bewegung bei. Hier zeigt sich ein charakteristisches Merkmal in Prozessen der Verdinglichung und Politisierung von Kultur, das gleichsam in allen Projekten der ForscherInnengruppe zu Cultural Property sichtbar wird: Im Rahmen der Positionierung findet eine „Professionalisierung" von Diskursen und darin eingebetteten Forderungen an kulturellem Eigentum durch WissensexpertInnen, als welche die Indigenitäts-Broker hier fungieren, statt. Sie bestimmen letztendlich, was als schützenswertes kulturelles Element definiert wird, und verbinden universelle Konzepte mit kontextgebundenen Zielen. Im indonesischen Kontext sind sich solche intermediär agierenden Akteure ihrer bedeutsamen Rolle oftmals bewusst. Dennoch hat unsere Forschung gezeigt, dass diese Rolle nicht zwangsläufig auf bestimmte geografische, politische und gesellschaftliche Räume begrenzt ist. Es ist gerade die Vernetzung und Verknüpfung unterschiedlicher Handlungsräume, welche die Handlungs- und Wirkmacht der Akteure im Prozess der Artikulation von Indigenität stärkt. So

---

[7] Zur Analyse des aktuellen Diskurses um Indigenität in Indonesien siehe Sanmukri 2013.

[8] Am deutlichsten formulierte AMAN diese Bemühungen um politische Anerkennung in einem Entwurf für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz von *masyarakat adat*-Gruppen. Erstmals auf dem zweiten nationalen Indigenenkongress (2003 auf Lombok) formuliert, war die Initiative für ein solches Gesetz über viele Jahre eine immer wiederkehrende Forderung innerhalb AMANs. Ein solcher Entwurf konnte von AMAN 2012 in den parlamentarischen Prozess eingebracht werden, ist aber bis heute (April 2015) noch nicht verabschiedet. Dieses Gesetz dient in erster Linie der Identifikation und rechtlichen Anerkennung indigener Gruppen, denen an die Erklärung der Vereinten Nationen angelehnte Rechte gewährt werden sollen. Wichtige Diskussionspunkte sind einerseits die verwendete Begrifflichkeit – *masyarakat adat* oder *masyarakat hukum adat* – und die damit einhergehende Definition sowie der Prozess der Identifikation und legalen Anerkennung – die Rolle des Staates in diesem Prozess oder das alleinige Recht auf Selbstdefinition und -verifikation durch die Gruppen. Mehr zu dieser Thematik findet sich unter anderem in der im Rahmen des Projektes entstandenen Publikation von Arizona und Cahyadi 2013.

entstehen Selbstbilder wie „WissenschaftsaktivistInnen“ oder in staatliche Strukturen eingebettete IndigenenvertreterInnen.

3 Artikulation von masyarakat adat in Nordhalmahera

In Folge der Herausbildung eines an der völkerrechtlichen Indigenitätsdefinition angelehnten Konzeptes von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene begann das Konzept auf lokaler Ebene seine Wirkmacht zu entfalten. Zunehmend nutzten Indigenitäts-Broker den Begriff, um marginalisierte Gruppen durch eine Selbstidentifikation als *masyarakat adat* zu ermächtigen und lokale Agenden voranzutreiben. Beispielhaft werden im Folgenden Prozesse des Indigen-Werdens und der Nutzbarmachung des Konzeptes *masyarakat adat* in Nordhalmahera und die Position und Rolle der dortigen Indigenitäts-Broker analysiert.

Nordhalmahera ist kein typisches Beispiel für eine in AMAN organisierte Gruppe. In den meisten Fällen bilden Landrechtskonflikte den Ausgangspunkt von Prozessen des Indigen-Werdens auf lokaler Ebene, weil in Landrechtskonflikten engagierte Akteure in der Verknüpfung der lokalen Problematik mit der internationalen Indigenenbewegung und internationalen Vereinbarungen Argumentationsmöglichkeiten für Landrechtsansprüche sehen oder weil sie sich durch die Bindung an eine national wahrgenommene Allianz wie AMAN zusätzliche Legitimation und neue Handlungsmöglichkeiten erhoffen. Auf einen offiziellen Beitritt zu AMAN folgen dann zumeist Treffen zur Gruppenkonstituierung und -konsolidierung, zur Diskussion über AMAN und ihre Ziele oder die eigene Vorgehensweise im Konflikt, die den Prozess des Indigen-Werdens begründen. Erst mit zunehmender Interaktion der Mitglieder einer Gruppe mit AMAN und einer damit entstehenden Vertrautheit mit den Zielen und der Agenda der Allianz weitet sich ihre Aktivität auf andere Bereiche aus. In Nordhalmahera dagegen war die Artikulation von *masyarakat adat* nicht in erster Linie nach außen gegen Unterdrückung und das Nicht-Anerkennen von Rechten gerichtet. Stattdessen setzten die Prozesse bei der Etablierung einer gemeinsamen Kultur an, weil die InitiatorInnen durch die Schaffung einer gemeinsamen auf den traditionellen Werten und geteilter Geschichte basierenden Identität Friedens- und Versöhnungsbemühungen zu intensivieren hofften.[9] Erst im weiteren Verlauf kam es anschließend durch das Wissen um indigene Rechte auch in Landrechtskonflikten zu einer strategischen Mobilisierung des Konzeptes von Indigenität und einer Positionierung als indigen.

Zwischen 1999 und 2001 wurde Nordhalmahera von Gewalt erschüttert. Es begann als Konflikt zwischen Einheimischen und MigrantInnen im Südteil der Region – in Kao (Duncan 2005); später kam es zu religiös strukturierten und interpretierten Auseinandersetzungen in der Stadt Tobelo und der nördlich davon gelegenen Region Galela (Klinken 2001, 2007; Wilson 2008). Im Laufe des an-

[9] Eine ausführliche Analyse der Entwicklungen in Nordhalmahera findet sich in Müller 2013.

schließenden Friedensprozesses propagierten zentrale Akteure – ähnlich wie in anderen Regionen Ostindonesiens (siehe u.a. Bräuchler 2007, 2010; Frost 2004; Goss 2000) – *adat* – also die gelebte Kultur, Werte und Traditionen – als friedensstiftendes Element, das über Religionsgrenzen hinweg von allen Menschen in der Region geteilt werde (Duncan 2009, 2013).

Hierzu betonten sie bereits gegen Ende des Konfliktes eine kulturelle *adat*-Einheit als eine die religiösen Grenzen und damit die Konfliktlinien überschreitende Ordnung. Diese entspricht in der regionalen Ausdehnung und der dazugehörigen Bevölkerung zu weiten Teilen dem heutigen Distrikt Nordhalmahera und wurde mit dem Namen *Hibualamo*[10] versehen. Sie umfasst zehn Gruppen – vier in der südlichen Region Kao, vier in der Distrikthauptstadt Tobelo und zwei in der nördlichen Region Galela.

Zentraler Akteur in den Prozessen der Artikulation und Positionierung dieser *adat*-Einheit war der Distriktvorsteher.[11] Ein Masterabschluss und seine Rolle als Friedensstifter im Konflikt beziehungsweise diese Darstellung in Medien und Öffentlichkeit statteten ihn in den Augen der Bewohner mit einem großen Prestige aus, das er mit Charisma, Rhetorik und einem Selbstbewusstsein im Auftreten und politischen Agieren ergänzte und durch das Pflegen seines Images als integre, werteorientierte und religiös tolerante Person komplementierte. Zentral war jedoch, dass er wichtige Positionen in verschiedenen Gesellschaftsbereichen in sich vereinte. Als Führer – *Jiko Makolano* – der *adat*-Einheit *Hibualamo* hatte er das höchste kulturelle Amt inne, als Distriktvorsteher war er der zentrale politische Entscheidungsträger und auch in der Synode der protestantischen GMIH[12] wirkte er richtungsweisend mit. Durch diese Überschneidungen konnte er Konzepte, Aktivitäten und Ideen in den unterschiedlichen Bereichen miteinander verknüpfen und dadurch den Prozess der Artikulation und Positionierung als *masyarakat adat* prägen. Diese intermediäre Position ließ ihn in der Folge zu einem Indigenitäts-Broker werden. Gemeinsam mit einem engen Kreis an UnterstützerInnen nahm er

[10] In der in Tobelo verbreiteten Lokalsprache bedeutet *Hibualamo* „großes Haus". Wie in Müller 2013 ausführlicher analysiert wurde, steht der Begriff für die materielle Form eines kommunalen Hauses, das nach allen Seiten offen ist und Raum für Interaktion und Konfliktlösung bietet. Gleichzeitig bezeichnet der Begriff eine ähnlich integrativ gestaltete Philosophie, die im Laufe der Versöhnungsprozesse zunehmend artikuliert wurde. Eine dritte hier besonders relevante Bedeutung des Terminus ist die sozio-politische Einheit von zehn lokalen Gruppen.

[11] Wenn in den folgenden Teilen von uns das Präteritum verwendet wird, bedeutet das nicht, dass Debatten um die Revitalisierung von Kultur und Prozesse der Artikulation von Indigenität als abgeschlossen zu betrachten sind. Es trägt lediglich der Tatsache Rechnung, dass wir nur Entwicklungen bis zum Ende der Feldforschung vor Ort 2013 dokumentieren und analysieren können. Die Bemühungen zur Hervorhebung einer kulturellen *Hibualamo*-Einheit haben jedoch sehr dynamische Prozesse angestoßen, deren Folgen in ihrer Vielfalt und Komplexität erst in einer Langzeitforschung zu beobachten sein werden.

[12] Die Kirche GMIH (Gereja Masehi Injili Halmahera) ist eine aus dem Wirken der Utrechtse Zendingsvereniging, einer niederländisch-reformierten Missionarsvereinigung, hervorgegangene seit 1949 eigenständige protestantische Kirche, die in der Provinz Nordmolukken tätig ist.

die Artikulation einer gemeinsamen Identität vor. Zentrales Element dieser Identität sollte *adat* sein, weil *adat* in seinen Augen alle Menschen in Nordhalmahera vereint, wohingegen Religionen die Menschen geteilt und in der Vergangenheit Gewalt und Konflikte in die Region gebracht hatten. Demzufolge stand in der von ihm geprägten Artikulation einer gemeinsamen Identität das Wiederbeleben oder Wiederbewusstmachen eigener Historie, Tradition, Kultur und Werte und weniger das Berufen auf internationale Vereinbarungen im Vordergrund.

In einem ersten Schritt der Artikulation konstruierte die Gruppe um den Distriktvorsteher deshalb die gemeinsame *adat*-Einheit *Hibualamo,* bestehend aus den zehn Gruppen, wählte Elemente aus, die den Aufbau dieser Einheit fördern könnten löste sie aus dem kulturellen und gesellschaftlichen Fundus und stellte sie heraus. So filterte sie aus der Vielzahl mündlicher Überlieferungen von Herkunft und Entstehung sozialer Einheiten in Nordhalmahera diejenigen Geschichten heraus, die die Einheit betonen, und schrieb sie nieder. Durch diese Verschriftlichung verdinglichte die Gruppe immaterielles Kulturgut, verlieh ihm Universalität, aber schwächte damit gleichzeitig auch die zuvor selbstverständliche gesellschaftliche Legitimation anderer bisher mündlich überlieferter Versionen. Die gemeinsame Historie bildet nach Ansicht der Gruppe um den Distriktvorsteher den Ursprung einer bis heute implizit vorhandenen, die einzelnen Gruppen übergreifenden gesellschaftspolitischen Ordnung. Diese suchte sie mit dem (Wieder-)Aufbau von kulturellen Institutionen in den einzelnen Gruppen, aber vor allem mit zentralen Institutionen wie dem *Jiko Makolano* als kulturellem Führer der gesamten *Hibualamo*-Einheit zu betonen. Indem die Gruppenmitglieder in ihren Wiederbelebungs- und Betonungsbemühungen eines gemeinsamen *adats* immer wieder auf die von Gewalt geprägte Vergangenheit religiöser Konflikte referierten und *adat* als *das* Medium der Versöhnung in der Öffentlichkeit postulierten, gelang es ihnen, ihre Sichtweise hegemonial zu verankern, was dieser Version Selbstverständlichkeit und Unanfechtbarkeit verlieh und sie damit wahr erscheinen ließ (Wright 1998: 9–10). Die Definitionsmacht der Gruppe in den Bemühungen um eine Betonung von *adat* wurde zudem durch die Autorität und institutionelle Legitimation des Distriktvorstehers als Vertreter des Staates verstärkt.[13] Dies ermöglichte es den Akteuren, ohne offenen Widerstand eine Definition der gemeinsamen Einheit vorzunehmen, ihre Struktur und Abgrenzungen nach außen zu bestimmen und somit über Inklusion und Exklusion beziehungsweise Teilhabe und Mitgestaltung an den kulturellen Elementen zu entscheiden. Sie stellten Einladungen zu Diskussionsveranstaltungen über Elemente des gemeinsamen *adats* – wie Geschichte, traditionelle Kleidung, Rituale, Musik und Tanz – aus und bestimmten dadurch TeilnehmerInnen, Themen und Ablauf der Treffen.

[13] Zur Diskursmacht und deren Bedeutung in Aushandlungsprozessen siehe Shore und Wright 1997: 18–20. Zur Bedeutung der Verknüpfung mit staatlicher Autorität Wright und Reinhold 2011: 86, ebenso wie Bourdieu 1985: 24 für die Ausstattung mit symbolischer Macht. Zur Bedeutung von Ressourcen, die Akteure in diese Aushandlungen einbringen, um ihre Versionen durchzusetzen, siehe Shore und Wright 1997.

In einem zweiten eng damit verknüpften Prozess der Artikulation nahmen die Akteure eine positive Bewertung von *adat* vor, indem sie die kulturelle Andersartigkeit betonten und öffentlich mit *adat* argumentierten oder durch Tanz- und Musikaufführungen dessen Darstellung ermöglichten. Sie förderten dadurch das Wissen über und das Bewusstsein für die eigene Kultur und Herkunft. Dies sollte ein Gefühl des Stolzes erzeugen und eine gemeinsame positiv konnotierte Identität konstruieren. Durch diesen Prozess der Betonung rückten sie *adat* sowohl in seiner materiellen als auch immateriellen Form in die Mitte der Gesellschaft. Dies geschah beispielsweise durch einen Erlass des Distriktvorstehers, der alle lokalen Beamten dazu verpflichtete, einmal in der Woche *adat*-Kleidung zu tragen. Das Design dieser Kleidung ist angelehnt an überlieferte traditionelle Kleider und wurde von seinen UnterstützerInnen den heutigen Gegebenheiten und den Anforderungen einer staatlichen Verwaltung angepasst. Der Distriktvorsteher selbst trug vor allem im Bereich lokaler Sprachen zu einer Betonung und positiven Bewertung *adats* bei, indem er bei öffentlichen Veranstaltungen vermehrt auf lokale Sprachen zurückgriff. Zudem kleidete er sich bei vielen Anlässen nicht in national konnotiertem Batik, was für staatspolitische öffentliche Auftritte in Indonesien üblich ist, sondern trat in einer Kleidung auf, die er und seine UnterstützerInnen als Kleidung des *adat*-Führers *Jiko Makolano* bezeichneten. Durch das Verfassen und Verteilen vielfältiger Publikationen zu Historie, zur *adat*-Struktur und anderen Elementen der Kultur sowie das mediale Auftreten des Distriktvorstehers wurde eine breite Öffentlichkeit und Wertschätzung von außen erreicht, die auch innerhalb der Bevölkerung *Hibualamos* zu einer positiven Einstellung zur eigenen Kultur und Identität beitragen sollte. Ein wichtiger Schritt zu dieser externen Anerkennung ist das seit 2007 bestehende Engagement dieser Akteure in AMAN, darunter insbesondere die Ausrichtung des nationalen Indigenenkongresses (KMAN IV) der Allianz im Jahr 2012.

Erst nach dem Beitritt der Gruppen Nordhalmaheras zu AMAN begannen die Akteure ihre lokale Agenda um das Wiederbeleben und Stärken eines gemeinsamen *adats* als Motor für Frieden und Versöhnung diskursiv mit dem Begriff *masyarakat adat* und damit mit den internationalen Vereinbarungen und Organisationen zu verbinden und an die nationale Allianz anzubinden. Dies führte auch in Nordhalmahera zu Prozessen des Indigen-Werdens, was den Distriktvorsteher und seine UnterstützerInnen zu Indigenitäts-Brokern machte. Weil die Politisierung von *adat* und die Herausbildung einer an internationale Indigenitätskonzepte anknüpfenden kollektiven Identität jedoch erst auf die Artikulation einer gemeinsamen *Hibualamo*-Identität mit der Bewusstwerdung und positiven Wertschätzung des eigenen *adats* folgte, entwickelten die Indigenitäts-Broker in Nordhalmahera eine ganz eigene lokalspezifische indigene Positionierung. Diese wurde dadurch deutlich, dass sie weniger auf die Implementierung von Projekten internationaler Geldgeber drängten und Forderungen gegenüber dem Staat und Unternehmen aufstellten, sondern von den in AMAN vereinigten *masyarakat adat*-Gruppen eine Rückbesinnung auf die eigenen Stärken und das, was sie als *masyarakat adat* aus-

zeichnet, forderten. Auf dem nationalen Indigenenkongress 2012 beispielsweise erreichte der Distriktvorsteher, dass die TeilnehmerInnen neben der auf jedem Kongress verabschiedeten Resolution, die vor allem Forderungen gegenüber Dritten enthält, auch ein Kommuniqué unter dem Titel *Maklumat Tobelo* verabschiedeten (AMAN 2012a). Darin wurden alle indigenen Gruppen Indonesiens aufgefordert, ihren Teil zur Erreichung der offiziellen Ziele AMANs von kultureller Eigenständigkeit, politischer Souveränität und ökonomischem Wohlstand beizutragen. So forderte das Kommuniqué die einzelnen Mitgliedsgruppen auf, die Stellung ihres jeweiligen *adats* zu fördern, indem sie traditionelle Formen der Entscheidungsfindung (*musyawarah adat*), der gegenseitigen Unterstützung (*gotong-royong*) und Rechtsprechung stärken und lokale Sprachen und Symbole (wieder) im Lebensalltag verankern.

Ein solcher Einfluss des Distriktvorstehers auf nationaler Ebene der Allianz war nur möglich, weil er durch seine lokale Position in einer Schlüsselstellung zwischen *masyarakat adat*-Bewegung und staatlichen Strukturen sehr schnell auch zu einem zentralen Akteur in AMAN auf nationaler Ebene aufsteigen konnte. Bereits nach fünf Jahren der Mitgliedschaft der Gruppen *Hibualamos* in AMAN gelang es ihm im Jahre 2012, den nationalen Indigenenkongress in Nordhalmahera stattfinden zu lassen und in dessen Verlauf zum Vorsitzenden des nationalen Rates von AMAN, des höchsten Entscheidungsgremiums der Allianz, gewählt zu werden. Dies wies ihm in AMAN auch offiziell eine zentrale Position zu und ermächtigte ihn, nach außen für eine nationale Einheit von über 2000 sich als indigen definierenden Gruppen zu sprechen und intern die Schwerpunkte und Richtung der Agenden der Allianz zu beeinflussen. Insbesondere ermöglichte es ihm, die Positionierung der Allianz gegenüber staatlichen Institutionen oder gegenüber Unternehmen, die auf Territorien ihrer Mitgliedsgruppen agierten, in ihrer Form und Intensität in seinem Sinne mitzugestalten. Seine strukturellen Verbindungen zur Staatsadministration, die der in der Gründungsphase von AMAN formulierten Opposition zum Staat[14] entgegensteht, und die Unterschiede *Hibualamos* in Historie, lokaler Agenda, Artikulation und Positionierung zu vielen anderen indigenen Gruppierungen veranlassten den Distriktvorsteher dazu, nicht vorwiegend international geprägte nationale Agenden in den lokalen Kontext Hibualamos zu transferieren, sondern zu versuchen, nationale indigene Prozesse der Artikulation und Positionierung zunehmend zu beeinflussen und mitzubestimmen.

[14] Am deutlichsten wird diese Position in dem auf dem ersten nationalen Indigenenkongress 1999 in Jakarta formulierten Slogan „Wenn der Staat uns nicht anerkennt, erkennen wir den Staat nicht an". Dieser war jahrelang der Leitspruch der Allianz. Die Umformulierung des Slogans während des vierten nationalen Indigenenkongresses in Nordhalmahera (KMAN IV, 2012) in der Resolution in „Wenn der Staat nicht auf unserer Seite steht/kämpft, dann sind wir trotzdem souverän über unser Land" (AMAN 2012b) verdeutlicht eine zunehmend relativierte Position, wonach eine Anerkennung und die Verbesserung der Lebensbedingungen von Indigenen in Indonesien nur in Zusammenarbeit mit staatlichen Vertretern und Institutionen erreicht werden. Dieser fand zum Zeitpunkt unserer Forschungen unter den Mitgliedsgruppen jedoch weniger Zustimmung als der ursprüngliche Leitspruch.

Während der Distriktvorsteher auf nationaler Ebene an Einfluss gewinnen konnte, verselbstständigte sich auf lokaler Ebene in Nordhalmahera der Prozess des Indigen-Werdens.[15] Die Formung der *adat*-Einheit, der Beitritt zu AMAN und die Einführung von völkerrechtlich geprägten Konzepten zu Indigenität stießen insbesondere in Kao, im Südteil der Region Nordalmahera, bei der Gruppe aus Pagu einen Prozess des Indigen-Werdens an, der weniger auf die von den InitiatorInnen beabsichtige Formung einer friedensstiftenden, kulturellen Einheit, sondern stärker auf ein völkerrechtlich inspiriertes Verständnis von *masyarakat adat* abzielte. Über direkte Kontakte zu VertreterInnen AMANs auf nationaler und Provinzebene verschob diese Gruppe nun ihren Fokus auf die Forderung nach der rechtmäßigen Anerkennung ihrer traditionellen Landrechte an Gebieten, in denen ein indonesisch-australisches Konsortium Goldabbau betrieb.[16] Auch wenn sie sich von ihrem Protest keine direkte Beendigung der Aktivitäten durch die Betreiber der Goldmine versprachen, erhofften sie sich durch die Anerkennung und das Eingeständnis des ihnen zugefügten Unrechts zumindest eine Entschädigung und die Einführung von Programmen zur sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, durch die der Betreiber für Landnahme und Nutzung aufkommen sollte. Entschädigungsberechtigt waren in den Augen der Akteure jedoch nur *masyarakat adat*, also Personen, die als indigen im Sinne von einheimisch galten. So basierte das in Pagu von den lokalen VertreterInnen vorangetriebene Selbstverständnis als *masyarakat adat* vor allem auf der überlieferten Beziehung zwischen Menschen und dem von ihnen seit Jahrhunderten besiedelten Territorium.

Zunehmende Kenntnisse über die völkerrechtlichen Vereinbarungen und die darin verankerten indigenen Landrechte im Rahmen des Indigen-Werdens der Bevölkerung trugen zwar zur Mobilisierung im Kampf gegen Enteignungen bei, doch lieferten diese gleichzeitig eine zusätzliche Legitimation für ihre ausgrenzende und diskriminierende Position gegenüber MigrantInnen, die von der indonesischen Regierung in „ihr" Land umgesiedelt worden waren. Da Spannungen zwischen diesen beiden Gruppen 1999 der Ausgangspunkt der Gewalt im südlichen Teil des Distrikts Nordhalmahera gewesen waren (Wilson 2005, 2008; Goss 2000), berührt die Artikulation von Indigenität hier einen sehr sensiblen gesellschaftlichen Kontext.

Dies verdeutlicht die Ambivalenz des Konzeptes *masyarakat adat* in Nordhalmahera durch unterschiedliche Verknüpfungen, die von Indigenitäts-Brokern lokal vorgenommen werden. Während die Gruppe um den Distriktvorsteher mit einem Konzept von *masyarakat adat*, das auf einem gemeinsamen kulturellen Erbe

---

[15] Ähnlich wie im Verlauf von „Wanderungen von Policies" (Shore und Wright 2011: 3, 7) stellen sich hier "runaway effects" oder "domaining effects" ein. So können die Debatten um Indigenität die Rahmenbedingungen, in die sie ursprünglich eingeführt wurden, grundlegend verändern, und sie können durch Akte des Uminterpretierens und Übersetzens ein Eigenleben abseits der ursprünglich bei der Implementierung beabsichtigten Ziele entwickeln.

[16] Ausführliche Darstellungen des Landkonfliktes mit diesem Unternehmen finden sich u. a. bei Hondt 2010, 2011 und Hondt und Syahril 2011.

basiert, eine integrative *adat*-Einheit und eine gemeinsame Identität schaffen wollte, um den Friedens- und Versöhnungsprozess in Nordhalmahera zu stärken, entwickelte der Begriff später in Pagu durch die Verknüpfung mit völkerrechtlichen Konnotationen und indigenen Landrechten Tendenzen neuer gesellschaftlicher Abgrenzung. Deshalb wird in der Zukunft zu beobachten sein, wie die angestoßenen Prozesse des *masyarakat adat*- beziehungsweise Indigen-Werdens die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Nordhalmahera verschieben.

4 Die Dynamik von Kultur, Identität und masyarakat adat

Unsere Forschung hat gezeigt, dass das Verhältnis zwischen lokalen Gruppen, Indigenität, Identität und Kultur ein sehr viel dynamischeres und vielfältigeres ist als internationale Übereinkommen nahelegen. Kollektive Identitäten und Gruppen sind nicht bereits seit Jahrhunderten unveränderlich starr bestehend oder homogen, sondern konstituieren sich entsprechend spezifischer geschichtlicher und gesellschaftspolitischer Kontexte stetig neu. Dazu trägt das völkerrechtliche Verständnis von Indigenität jedoch wiederum einen wichtigen Teil bei. So hat die Einführung der völkerrechtlichen Instrumente beziehungsweise der rechtsbasierten juristischen Kategorien, die sie transportieren, weltweit Prozesse angestoßen, in denen Gruppierungen dieses Konzept für eine indigene Artikulation und Positionierung verwenden und somit lokalspezifische Definitionen von Indigenität prägen und Agenden vorantreiben.

Unsere Analyse in Indonesien zeigt, dass in diesen Prozessen Indigenitäts-Broker wie die GründerInnen des ersten indigenen Netzwerkes JAPHAMA oder der Distriktvorsteher in Nordhalmahera eine zentrale Rolle einnehmen, denn diese verknüpfen völkerrechtliche Vorstellungen von Indigenität mit lokalspezifischen Konzepten von Kultur und Ethnizität und schaffen dadurch eine neue Kategorie, nämlich *masyarakat adat*. Diese zeichnet sich einerseits durch einen dynamischen Charakter aus und kann kontextspezifisch und situativ unterschiedliche Bedeutungen in sich tragen. Gleichzeitig nutzen die Indigenitäts-Broker jedoch auch generalisierte Vorstellungen und kreieren dadurch Starrheit und Homogenität. Auf diese Weise eröffnen oder verändern sie Handlungsräume zur Erreichung unterschiedlicher Ziele. Die Broker agieren ebenso auf nationaler wie auf lokaler Ebene, wo sie zum einen die kollektive Selbstidentifikation oder auch ein Indigen-Werden vorantreiben und zum anderen dazu beitragen, dass diese kulturelle Identität nach außen artikuliert wird. Damit beeinflussen sie gleichzeitig die Beziehung innerhalb und zwischen indigenen Gruppen als auch zu externen Institutionen, Gruppen und Organisationen. Sie zeichnen sich je nach Position in unterschiedlichem Maße einerseits durch Kenntnisse der internationalen und nationalen Debatten um Indigenität, andererseits durch das für eine Vermittlung notwendige Know-how und die Einflussmöglichkeiten auf Personen in den von ihnen verknüpften, gesell-

schaftspolitischen oder organisatorischen Bereichen aus. Zudem verfügen sie über die für ihre Vermittlungstätigkeit erforderlichen Ressourcen.

Handlungsräume entstehen dabei nicht selten durch eine Verknüpfung von staatlichen und nichtstaatlichen Positionen. So überwindet beispielsweise der Distriktvorsteher in Nordhalmahera die aus der formalen Nicht-Anerkennung Indigener durch den indonesischen Staat resultierenden Grenze. Auch unterstützende NGO-AktivistInnen im politischen Zentrum Jakartas waren zum Zeitpunkt unserer Forschung nicht selten sowohl für die indonesische Regierung als auch für AMAN beratend tätig. Dies zeigt nicht nur die Fähigkeit von Indigenitäts-Brokern, zwischen unterschiedlichen institutionellen Strukturen zu agieren, sondern auch, dass sie bei der Institutionalisierung selbst beziehungsweise der Ausrichtung dieser Strukturen aktiv mitwirken. Eine der Folgen aus der zunehmenden Zusammenarbeit ist die Aufgabe der oppositionellen Position durch AMAN zugunsten der Einsicht, indigener Wohlstand sei nur in Zusammenarbeit mit dem Staat zu verwirklichen.

So unterschiedlich einerseits die durch die Indigenitäts-Broker verknüpften Bereiche und andererseits die konkreten Definitionen und Agenden auch sind, alle von uns analysierten Akteure verbindet, dass sie kulturelle Identitäten gestalten und Gruppen organisieren beziehungsweise teilweise auch zu deren Entstehung beitragen: Die InitiatorInnen der Indigenenbewegung auf nationaler Ebene schufen eine neue gesellschaftliche Kategorie in Indonesien, die sie mit einer globalen Identität (Niezen 2003: 9) einer internationalen Bewegung verbanden. Auf diese Weise machten sie indigene Gruppen in Indonesien greifbar, wodurch diese die kulturellen Kollektivrechte internationaler Vereinbarungen in Anspruch nehmen konnten. Diese national mobilisierende Kategorie entfaltet auf lokaler Ebene unterschiedliche Dynamiken. So nutzen die Indigenitäts-Broker in unserem Fallbeispiel aus Nordhalmahera *masyarakat adat,* um lokale Gruppen und Identitäten zu formen beziehungsweise zu verstärken und so Friedensprozesse zu befördern. Der Handlungsspielraum zur Artikulation von Identitäten und zur Konstituierung von Gruppen im Namen von *masyarakat adat* wird durch die Zentralität und gleichzeitige Weite des Begriffes *adat* eröffnet. Dieser Interpretations- und Gestaltungsspielraum ermöglicht es den Indigenitäts-Brokern vielfältige Positionierungen und Artikulationen im Kontext eines „politisierten“ *adats* vorzunehmen. Dies kann einerseits zur Ermächtigung gesellschaftlicher Gruppen führen und zu positiven Entwicklungen wie der Förderung des Friedensprozesses in Nordhalmahera beitragen. Gleichzeitig kann aber die Neuaushandlung der Beziehungen innerhalb und zwischen Gruppen durch die veränderte Selbstidentifikation und Positionierung zu unintendierten Nebeneffekten führen, wie die verstärkten Spannungen in Pagu verdeutlichen.

Literatur

Adams, Kathleen M.
1984 Come to Tana Toraja, "Land of the Heavenly Kings". Travel Agents as Brokers in Ethnicity. Annals of Tourism Research 11 (3): 469–485.

Afiff, Suraya und Celia Lowe
2007 Claiming Indigenous Community. Political Discourse and Natural Resource Rights in Indonesia. Alternatives: Global, Local, Political 32 (1): 73–97.

AMAN
2012a Maklumat Tobelo. Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN) IV. Tobelo, Halmahera Utara, 25 April 2012. Online verfügbar unter http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/MAKLUMAT.pdf (Zugriff am 28.03.2014).
2012b Resolusi Tobelo. Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN) IV. Tobelo, Halmahera Utara, 25 April 2012. Online verfügbar unter http://www.kongres4.aman.or.id/2012/04/resolusi-tobelo.asp (Zugriff am 28.03.2014).

Arizona, Yance und Erasmus Cahyadi
2013 The Revival of Indigenous Peoples. Contestations over a Special Legislation on masyarakat adat. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 43–62. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bendix, Regina und Vladimir T. Hafstein (Hrsg.)
2009 Culture and Property. An Introduction. Ethnologia Europaea 39 (2): 5–10.

Bendix, Regina, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2013 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bourdieu, Pierre
1985 Sozialer Raum und „Klassen". Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Chauveau und Jean-Pierre Olivier de Sardan
2002 Local Development Brokers in Africa. The Rise of a New Social Category. Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien.

Bräuchler, Birgit
2007 Ein Comeback der Tradition? Die Revitalisierung von Adat in Ostindonesien. Zeitschrift für Ethnologie 132 (1): 37–57.
2010 The Revival Dilemma. Reflections on Human Rights and Self-Determination in Eastern Indonesia. Singapur: Asia Research Institute NUS.

Comaroff, John L. und Jean Comaroff
2009 Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press.

Duncan, Christopher R.
2005 The Other Maluku. Chronologies of Conflict in North Maluku. Indonesia 80: 53–80.
2009 Reconciliation and Revitalization. The Resurgence of Tradition in Postconflict Tobelo, North Maluku, Eastern Indonesia. Journal of Asian Studies 68 (4): 1077–1104.
2013 Violence and Vengeance. Religious Conflict and Its Aftermath in Eastern Indonesia. Ithaca: Cornell University Press.

Eggert, Aditya

2010 Sbek Thom nach seiner UNESCO Zertifizierung. Eine Untersuchung der Dynamik des kambodschanischen Schattentheaters nach seiner Ernennung zum immateriellen Kulturerbe. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 45–62. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

2011 A Cambodian "Leitkultur"? Cambodian Concepts of Art and Culture. *In* World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 69–93. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Frost, Nicola

2004 Adat in Maluku. New Values or Old Exclusions? Antropologi Indonesia 28: 1–10.

Geertz, Clifford

1960 The Javanese Kijaji. The Changing Role of a Cultural Broker. Comparative Studies in Society and History 2 (2): 228–249.

Goss, Jon

2000 Understanding the "Maluku Wars". Overview of Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace. Cakalele 11: 7–39.

Gray, Andrew

1995 The Indigenous Movement in Asia. *In* Indigenous Peoples of Asia. Robert Harrison Barnes, Andrew Gray und Benedict Kingsbury (Hrsg.), 35–58. Ann Arbor: Association for Asian Studies.

Groth, Stefan

2012 Negotiating Tradition. The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hall, Stuart

2000 Who Needs "Identity"? *In* Identity. A Reader. Paul Du Gay, Jessica Evans und Peter Redman (Hrsg.), 15–30. London: Sage.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hrsg.)

2013 Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Henley, David und Jamie S. Davidson

2008 In the Name of Adat. Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia. Modern Asian Studies 42 (4): 815–852.

Hondt, Laure d'

2010 Seeking Environmental Justice in North Maluku. How Transformed Injustices and Big Interests Get in the Way. Law, Social Justice & Global Development Journal 1: 1–19.

2011 Konflik pertambangan di Maluku Utara. Mencari keadilan di antara keuntungan, identitas adat, dan lingkungan. *In* Akses terhadap keadilan. Perjuangan masyarakat miskin dan kurang beruntung untuk menuntut hak di Indonesia. Ward Berenschot, Adriaan Bedner, Eddie Riyadi Laggut-Terre und Dewi Novirianti (Hrsg.), 197–216. Jakarta: HuMa.

Hondt, Laure d' und M. Syahril Sangaji
2011 Environmental Justice in Halmahera Utara. Lost in Poverty, Interests and Identity. Leiden: Van Vollenhoven Institute Working Papers.

Klinken, Gerry van
2001 The Maluku Wars. Bringing Society back in. Indonesia 71: 1–26.
2007 Communal Violence and Democratization in Indonesia. Small Town Wars. London: Routledge.

Lerner, Daniel
1958 The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. New York: Macmillan.

Li, Tania Murray
2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia. Resource Politics and the Tribal Slot. Comparative Studies in Society and History 42 (1): 149–179.
2001 Masyarakat adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone. Modern Asian Studies 35 (3): 645–676.

Löfgren, Orvar
2001 Celebrating Creativity. On the Slanting of a Concept. *In* Locating Cultural Creativity. John Liep (Hrsg.), 71–80. London: Pluto Press.

Moniaga, Sandra
2004 Emerging Indigenous Peoples Movement in Indonesia. Focus 36 (6): 2–4.

Müller, Serena
2013 Adat as a Means of Unification and its Contestation. The Case of North Halmahera. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 99–114. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Niezen, Ronald
2003 The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity. Berkeley: University of California Press.

Noyes, Dorothy
2010 Traditional Culture. How Does It Work? Concepts and Institutions in Cultural Property Working Paper. Göttingen: Göttingen Interdisciplinary Research Group on Cultural Property.

Peluso, Nancy Lee
1995 Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. Antipode 27 (4): 383–406.

Peluso, Nancy Lee, Suraya Afiff und Noer Fauzi Rachman
2008 Claiming the Grounds for Reform. Agrarian and Environmental Movements in Indonesia. Journal of Agrarian Change 8 (2-3): 377–407.

Peselmann, Arnika
2013 Das Erzgebirge als montane Kulturlandschaft. Konstituierungs- und In-Wertsetzungsprozesse eines potentiellen Weltkulturerbes. *In* Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen. Reinhard Johler, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hrsg.), 114–120. Münster: Waxmann.

Sanmukri, Miriam Harjati
2013 Mobilities of Indigeneity. Intermediary NGOs and Indigenous Peoples in Indonesia. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 115–131. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Shore, Cris und Susan Wright
1997 Policy. A New Field of Anthropology. *In* Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power. Cris Shore und Susan Wright (Hrsg.), S.. 3–39. London: Routledge.
2011 Conceptualising Policy. Technologies of Governance and the Politics of Visibility. *In* Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. Cris Shore, Susan Wright und Davide Però (Hrsg.), 1–25. New York: Berghahn Books.

Szasz, Margaret C. (Hrsg.)
1994 Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker. Norman: University of Oklahoma Press.

Tyson, Adam D.
2010 Decentralization and Adat Revivalism in Indonesia. The Politics of Becoming Indigenous. London: Routledge.
2011 Being Special, Becoming Indigenous. Dilemmas of Special Adat Rights in Indonesia. Asian Journal of Social Science 39 (5): 652–673.

United Nations Economic and Social Council
2004 Substantive Session 2004. Provisional Summary Record of the 48th Meeting. Online verfügbar unter http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/637D2AEB7F9F6AE6852570DE0073762A (Zugriff am 28.03.2014).

United Nations General Assembly
2012 Report of the Working Group on the Universal Periodic Review. Indonesia. Views on Conclusions and/or Recommendations, Voluntary Commitments and Replies Presented by the State under Review. Online verfügbar unter http://assets.survivalinternational.org/documents/828/ indonesias-response-to-unpr.pdf (Zugriff am 28.03.2014).

Wilson, Chris
2005 The Ethnic Origins of Religious Conflict in North Maluku Province, Indonesia, 1999-2000. Indonesia 79: 69–91.
2008 Ethno-Religious Violence in Indonesia. From Soil to God. London: Routledge.

Wright, Susan
1998 The Politicization of "Culture". Anthropology Today 14 (1): 7-15.

Wright, Susan und Sue Reinhold
2011 'Studying Through'. A Strategy for Studying Political Transformation. Or Sex, Lies and British Politics. *In* Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. Cris Shore, Susan Wright und Davide Però (Hrsg.), 86–104. New York: Berghahn Books.

Heritage und die Chimäre der Governance

Aditya Eggert und Arnika Peselmann

1 Ein globales Regulationssystem für den Schutz von Heritage?

Die UNESCO sieht sich selbst als normgebende internationale Organisation, die den weltweiten Schutz und Erhalt von materiellen und immateriellen kulturellen Ausdrucksformen zum Ziel hat und dafür in ihren internationalen Regelwerken global zu verfolgende Strategien vorschlägt. Damit ist sie Teil eines globalen Systems zur Regulierung und Steuerung verschiedener Themengebiete des Weltgeschehens – wie etwa der Sicherheit, der Wirtschaft, der Umwelt oder eben der Kulturpolitik, die wir im vorliegenden Artikel als Governance-Systeme diskutieren. In dem von der UNESCO vorgeschlagenen System zum Schutz von Heritage,[1] welches auf internationalen Abkommen zwischen unterzeichnenden Mitgliedsstaaten basiert, erwachsen standardisierte Techniken, Verfahren, Abläufe und Strukturen zur Regulation von kulturellen Ausdrucksformen, die als Erbe der Menschheit deklariert werden. Die UNESCO adressiert mit ihrem Heritage-Programm ihre Mitgliedsstaaten und geht von einer Implementierung der Konventionen in die entsprechenden nationalen Rechtsnormen aus. Hauptverantwortlicher für die Umsetzung der in den Konventionen dargelegten Richtlinien und Maßnahmen ist

[1] Wir verwenden in diesem Artikel den englischen Begriff *heritage* synonym mit dem deutschen Begriff „Erbe“, um die Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten wie zum Beispiel das UNESCO Kultur- und Naturerbe (Welterbe), das immaterielle Kulturerbe oder auch darüber hinaus weisende Vorstellungen von Erbe zu erfassen.

damit die jeweilige nationalstaatliche Regierung, die die jeweiligen Strukturen, Prozesse und den juristischen Rahmen zur Implementierung dieser Regelwerke schaffen muss. Es müssen Institutionen benannt oder neu geschaffen werden, die mit den erforderlichen Aufgaben betraut sind, bürokratische Abläufe etabliert und Verantwortliche benannt werden, die mit der Abwicklung und der Entwicklung von Heritage-Politiken betraut sind.

Die in unserem Sammelband vorgestellten empirischen Studien (Bendix et al. 2013) haben zudem gezeigt, dass aus der Implementierung und Nutzung dieser internationalen Konventionen der UNESCO auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene eine Vielzahl von Heritage-Strategien erwachsen. Für eine Vielfalt von individuellen Heritage-AkteurInnen und -Akteursgruppen, Institutionen und sonstigen InteressenvertreterInnen birgt Heritage politisches, wirtschaftliches oder ideelles Potential, um eigene Interessen, auch außerhalb der UNESCO Ziele, zu verfolgen. Dabei können mehrere Strategien und Inwertsetzungsprozesse gleichzeitig auftreten, mehr oder weniger eng miteinander verwoben sein, sich ergänzen oder sich widersprechen. Die sich ergebenden Konstellationen hängen dabei von den im jeweiligen Kontext vorzufindenden politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Verhältnissen ab.

2 Top-down, Bottom-up oder darüber hinaus?

Regulierungsprozesse, wie zum Beispiel jene zum Schutz von Heritage, werden in der internationalen Politik häufig linear und über verschiedene Ebenen (international, national, regional, lokal) hierarchisch gesteuert dargestellt (Shore und Wright 2011: 4–8). Die UNESCO erscheint hier als richtungs- und handlungsweisende internationale Organisation, die ihren Mitgliederstaaten Modelle für korrektes und anzustrebendes Verhalten vorgibt. Nationale Regierungen werden als Hauptverantwortliche im Schutz von Heritage mit relativ großer Handlungsmacht ausgestattet und die Implementierung der internationalen Konventionen auf „nationaler" und „lokaler" Ebene in den Mittelpunkt gestellt. Zwar differenziert die UNESCO in ihren Konventionen Verantwortlichkeiten auch aus und weist beispielsweise in der 2003-Konvention zum Erhalt von immateriellem Kulturerbe lokalen "communities" eine herausragende Rolle im Nominierungs- und Erhaltungsprozess zu. Diese Öffnung ist Ausdruck der Demokratisierungsbestrebungen der UNESCO, die sich in der Stärkung kommunaler Strukturen oder von Bottom-up-Prozessen ausdrückt. Aber de facto ist es auch hier die nationale Regierung, der die letzte Entscheidungsgewalt darüber zukommt, was gelistet und in Wert gesetzt wird, wer am Nominierungsprozess beteiligt ist und wem wieviel Handlungsmacht zukommt (vgl. Eggert und Mißling in diesem Band). Je nach Ausgestaltung des politischen Systems lassen sich am UNESCO-Nominierungsprozess mehr oder weniger demokratische Strukturen und Prozesse beobachten (Bendix, Eggert und Peselmann 2013).

Eine solche Forschungsperspektive konzeptualisiert die Wirkweise globaler Heritage-Governance primär als monolithisches Top-down-Modell in der Form UNESCO (global) - Staat (national) – Communities (lokal), bestenfalls mit rückläufigen Bottom-up-Prozessen, sowie mit Vorstellungen von *government* – verstanden als meist zentral ausgerichtete „Form einer legalen und sich auf einen Verwaltungsapparat stützenden Herrschaft" (Schmitt 2011: 37), wie es eine nationalstaatliche Regierung darstellt. Mit diesen Modellen alleine sind aber nicht die komplexen Verflechtungen, Querverbindungen und Dynamiken in der Entstehung und Ausgestaltung von Heritage-Politiken greifbar, die aus kulturwissenschaftlicher Sicht von Interesse sind. Der vorliegende Beitrag geht der Frage nach, welche „alternativen" Formen der Regulierung von Heritage existieren. Insbesondere sind für uns solche von Interesse, die neben den supranationalen bestehen, die aus ihnen heraus und/oder im Widerstand zu ihnen entstehen beziehungsweise entstanden sind. Wie manifestieren sich diese Formen und welche Bedeutung haben sie in der Konstituierung von Heritage-Policies? Wie stehen sie in Beziehung zu durch die UNESCO vorgeschlagenen Formen der Regulierung – im Wettbewerb? Hand in Hand? Parallel? Welche Rolle spielen dabei individuelle AkteurInnen, Expertenwissen und Macht? Wie ist dabei Handlungsmacht verteilt? Und nicht zuletzt: Welcher methodisch-analytische Zugang ist sinnvoll, um diese Fragen zu beantworten?

Aus unserer Sicht ist darüber hinaus eine Problematisierung der Begrifflichkeiten und Dichotomien wie staatlich vs. nicht-staatlich, horizontal vs. vertikal, sowie der hierarchisch gegliederten Ebenen wie international – national – regional – lokal erforderlich, um die Komplexität der Regulierung und Steuerung von kulturellem Erbe nicht schematisch zu vereinfachen. Diese werden zwar von uns auch zur Beschreibung der Strukturen, Abläufe und auftretenden Konstellationen verwendet, können aus den genannten Gründen aber, wenn überhaupt, nur analytische Hilfskonstruktionen sein. Vielmehr gilt es diese Dichotomien und Begrifflichkeiten zu überwinden und kritisch am empirischen Material zu diskutieren.

Die soeben beschriebenen Anliegen verfolgen wir in mehreren Schritten. Zunächst verknüpfen wir analytische Konzepte der kulturwissenschaftlichen Policy-Forschung und der Governance miteinander, um das Fenster für diese komplexen und verwobenen Regulierungsprozesse und -strukturen im Bereich Heritage zu öffnen. Anschließend veranschaulichen wir, auf welche Weisen Heritage-Policies durch verschiedenste AkteurInnen, Akteursgruppen und Institutionen angeeignet und für eigene Strategien, Zwecke und Ziele genutzt werden. Wir zeigen auf, wie die Verteilung spezifischer Akteurspositionen und Handlungsmacht mit Legitimierungsstrategien verknüpft ist, die manche an der Regulierung und Steuerung von Heritage teilhaben lassen und andere ausschließen. Anhand der in der Heritage-Governance beteiligten Akteure und Akteurspostionen wird zudem unmittelbar die Problematik dichotomer Begrifflichkeiten deutlich. Bevor wir mit dem Fazit schließen, analysieren wir die vielschichtigen Modi des Regierens, die sich aus diesen Konstellationen ergeben.

3 Zum Begriff der Governance

Die Idee, eine romanische Kirche, ein buddhistisches Ritual oder eine außergewöhnliche Gesteinsformation als Kultur- oder Naturerbe vor Verfall, Zerstörung beziehungsweise dem Verschwinden schützen zu wollen, wie sie die UNESCO im Rahmen ihrer Heritage-Programme verfolgt, kann als Policy beschrieben werden. Eine Policy verstehen wir hier als eine Handlungsanweisung, die einen Status quo gemäß normativer Setzungen ändern will und aus der heraus sich Systeme der Governance entwickeln, die sich in verschiedene Modi des Steuerns und Regierens mannigfaltig auffächern. Die Bandbreite eines Systems der Governance im Bereich Heritage reicht dabei von formalisierten Regelwerken wie Konventionen und Gesetzestexte über ausdifferenzierte Verwaltungsapparate, Auszeichnungs- und Listungspraxen, wissenschaftliche Policy-Paper bis hin zu informellen Handlungsanweisungen und inkorporierten Praxen des Schützens und Wertschätzens. Es erstreckt sich von individuellen AkteurInnen bis hin zu Institutionen, NGOs, Vereinen und anderen Kollektivformen, die in verschiedenen Räumen und Kontexten agieren, vielschichtige Verbindungen zueinander eingehen und jeweils mit spezifischer Handlungsmacht ausgestattet sind. Die Frage, ob ein System der Governance im Sinne einer gesetzten Policy zielführend ist, ist dem kulturwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse nachgeordnet. Governance wird an dieser Stelle demnach nicht als normative Kategorie zum Zweck anwendungsorientierter Problemlösung ("good governance") verstanden, sondern nach Schmitt (2011: 40) als analytisches Konzept zur „Erfassung politischer Aushandlungs- und Steuerungsprozesse", bei der die „Rekonstruktion von Aushandlungsprozessen zwischen konkreten (individuellen wie kollektiven und korporativen) Akteuren" (ebd., 261) im Fokus steht.

In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf die kulturwissenschaftliche Policy-Forschung, vor allem vertreten durch Cris Shore und Susan Wright (1997; 2011). Sie grenzen sich explizit von Forschungsansätzen ab, die Policy-Prozesse als lineare Top-down-Verläufe betrachten und setzen ein Verständnis von Policy dagegen, das sie als einen "space of contestation" konzipieren, der durch unterschiedliche AkteurInnen ausgehandelt wird:

> policy as a continuous process of contestation across a political space that could extend from local residents to interest groups, local institutions and authorities, the media, national government and, in some cases, international agencies. (Wright und Reinhold 2011: 86)

Obgleich Shore und Wright Policies und nicht Systeme der Governance in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellen und somit ein anderes Erkenntnisinteresse verfolgen[2], bietet ihr Ansatz Möglichkeiten zur Erweiterung und Ausdiffe-

---

[2] Die Relevanz von Policies als Untersuchungsgegenstand anthropologischer Studien leitet sich für Shore/Wright daraus ab, dass "policies are major instruments through which governments, companies, non-governemental organsiations (NGOs), public agencies and international bodies classify and

renzierung des Schmittschen Begriffs der Governance, der für unsere Betrachtung von Heritage relevant ist. Schmitt versteht Governance zum einen als übergeordneten Begriff, der sowohl „formale Herrschaft“ im Sinne von *government*, als auch ein „gemeinschaftliches Regeln/Steuern/Regieren auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen“ (Schmitt 2011: 37f.) einschließt. Mit letzterem ist im Kontext von Heritage die (gesellschaftliche) Akzeptanz des Schutzgedankens gemeint. Zum anderen hebt er auf das Element der Freiwilligkeit in der Beteiligung am System der Governance ab, das für die Governance von Heritage „von zentraler Relevanz“ (Schmitt 2011: 37) sei. Wir schließen uns Schmitt an, wenn er unter Governance unterschiedliche Formen des Steuerns und Regierens subsumiert. Allerdings halten wir den Aspekt der Freiwilligkeit für noch nicht ausreichend beleuchtet und charakterisiert, um die empirisch zu beobachtenden Prozesse der Inwertsetzung und des “Managens“ von Praxen und Objekten als Heritage differenziert betrachten zu können. Hier erscheint die Konzeption von Governance, wie sie Shore und Wright vorlegen, als wichtige Erweiterung:

> We use “governance” to refer to the more complex processes by which policies not only impose conditions, as if from “outside” or “above”, but influence people’s indigenous norms of conduct so that they themselves contribute, not necessarily consciously, to a government’s model of social order. (Shore und Wright 1997: 5f.)

Auf unser Beispiel des Schutzes von Heritage übertragen bedeutet dies, dass es zwar Denkmal- und Naturschutzgesetze gibt, die bei Nichteinhaltung Sanktionen nach sich ziehen, allerdings besteht kein äußerer Zwang, ein Objekt oder eine kulturelle Praxis als Heritage zu wertschätzen und als solches anzunehmen. Dennoch übernehmen Menschen als selbstbestimmte BürgerInnen freiwillig die zugewiesene Subjektposition des „Erben“ oder der „Erbin“, obgleich sie mit „ihrem Erbe“ durchaus nicht so verfahren können wie sie wollen. Die in den UNESCO-Diskursen explizit gemachte Gefahr und das Risiko vor dem Verlust von Erbe für zukünftige Generationen kann, wie Rodney Harrison (2013: 27) aufzeigt, als beispielhaft für die von Ulrich Beck (1986) beschriebenen Risikogesellschaften gelten. In Becks Verständnis ist Risiko eine grundlegende Erfahrung der Moderne und resultiert aus einer intensiven Beschäftigung mit der Zukunft. Der Umgang mit Risiken – hier dem Verlust von Erbe – obliegt häufig, so Anthony Giddens (1991: 29–32), den Kalkulationen und dem Management von „ExpertInnen“, deren Wissen über andere, bspw. lokale Wissensformen gestellt wird. Durch die freiwillige Einhaltung spezifischer Normen und Reglements im Umgang mit Erbe, die vor allem von ExpertInnen gesetzt und vermittelt werden, ist die heterogene Gruppe der ErbInnen auf die passive Position von BesucherInnen beschränkt. Somit wird im Sinne Foucaultscher *Gouvernementalité* auf sehr subtile Weise klassifiziert, gesteuert und gelenkt (Shore und Wright 1997, 2011), ohne dass in der Regel die Macht-

regulate the spaces and subjects they seek to govern” (Shore and Wright 2011: 2). Durch die Analyse von Policy-Prozessen lässt sich beobachten, wie kulturelle und gesellschaftliche Elemente in neue Anordnungen gebracht werden und sich daraus neue soziale und semantische Bereiche entwickeln.

disparitäten zwischen ExpertInnen und Laien (negativ) wahrgenommen oder gar hinterfragt werden.[3] Das Element der Freiwilligkeit bekommt dadurch eine ganz andere Dimension.[4]

In Rekurs auf Schmitts Begriff der Governance und auf Erweiterungen aus der kulturwissenschaftlichen Policy-Forschung werden wir unter diesem übergeordneten Erkenntnisinteresse im Folgenden die global wirkmächtige Governance des von der UNESCO initiierten Regulierungssystems zum Schutz von Kultur- und Naturerbe der Menschheit in seinen verschiedenen Dimensionen beleuchten und weitere methodisch-analytische Zugänge hierzu diskutieren.

4 Framing eines Governance-Feldes

Der Umgang der UNESCO mit der Idee von Erbe und dessen Schutz kann als Prozess des „Framings" beschrieben werden.[5] Framing oder das Rahmen einer Idee bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Aufmerksamkeit auf ein Thema gelenkt und dabei zugleich der Blickwinkel bestimmt wird, von welchem aus das Thema betrachtet wird (Bøas und McNeill 2004). So wird im Kontext der UNESCO-Policy zum Schutz von Heritage die moralische Verantwortlichkeit aller – aber insbesondere der Mitgliederstaaten – gegenüber einem Erbe der Menschheit herausgestellt, aus der sich dann auch politische und ökonomische sowie juristi-

---

[3] Der französische Ethnologe Nicolas Adell hingegen, der als Autor für das Nominierungsdossier einer Bewerbung der französischen Wandergesellen („compagnons") engagiert wurde, wurde auf seine Kompetenz, die „Compagnonnage" darzustellen, hin immer wieder getestet und hinterfragt. (Adell 2013).

[4] Innerhalb der UNESCO ist auf Anregung kulturwissenschaftlicher ExpertInnen eine Arbeitsgruppe gebildet worden, die ihre eigene Machtstellung innerhalb von Entscheidungsprozessen gemeinsam reflektieren will. Vgl. hierzu den Blogbeitrag auf respatrimoni: http://respatrimoni.wordpress.com/2012/05/01/seminaryour-thoughts-on-the-role-of-researchers-in-ich/ (Zugriff am 27.04.2014).

Die Rolle von ExpertInnen in spätmodernen, globalisierten Gesellschaften gehört zu den wesentlichen Themen, die Governance-Forschung auch über Heritage-Fragen hinaus beschäftigen werden. Mitchell (2002) hat hier eine wesentliche Studie vorgelegt.

[5] Allgemein gesprochen, kann das Framing von Ideen aus einer neogramscianischen Perspektive (Bøas und McNeill 2004) als Machtinstrument internationaler Organisationen verstanden werden, um das Potential von Ideen und Konzepten, bestehende Ordnungsstrukturen zu unterlaufen, begrenzen zu können. Durch die Rahmung von Konzepten – wie beispielsweise das auch bei der UNESCO bedeutungsträchtige Konzept der Nachhaltigkeit – und dessen Anpassung an institutionalisierte Interessen, wird eine hegemoniale Lesart des Begriffs produziert, der sich kaum widersprechen lässt (Schmitt 2011: 82). Das Potential des Konzeptes, grundlegende Ordnungsstrukturen infrage zu stellen, wird so eingedämmt. Der neogramscianische Ansatz schärft den Blick für die Art und Weise, welche Bedeutung Ideen und Konzepte für internationale Organisationen haben und welchen Umgang sie mit ihnen pflegen. Ein Ansatz, den Schmitt auch für die Beforschung des globalen Systems der Governance von Heritage für relevant hält (ebd.: 82). Eine strikte Orientierung an neogramscianischen Interpretationsmustern schränkt jedoch die Perspektive auf empirisch beobachtbare Prozesse der Aneignung von Konzepten und deren Neurahmung oder sogar Zurückweisung durch weniger machtvollere AkteurInnen ein.

sche und soziale Verantwortlichkeiten ableiten (Bøas und McNeill 2004). Praxen des Framings können unter anderem die Operationalisierung und Einpassung von Konzepten in den technisch-administrativen Habitus einer Organisation umfassen, wozu im Fall der UNESCO die Arbeit mit Konventionen, Direktiven und Listeneinschreibungen gehört.

Eine weitere Rahmungspraxis ist, eine Kompatibilität der Idee mit weiteren Ideen und Konzepten, die von der Organisation vertreten werden, herzustellen. So ist eines der übergreifenden Aufgabengebiete der UNESCO Bildung. Ein Bewusstsein für das eigene (menschheitliche) Erbe zu entwickeln, wird als wesentlicher Baustein in der Bildung von Kindern und Jugendlichen verstanden und in zahlreichen Programmen gefördert (UNESCO Kids[6]). Die Einrichtung von Universitätslehrstühlen, die sich konkret mit dem Kulturerbeprogramm und dessen Umsetzung befassen (beispielsweise der UNESCO-*Chair in World Heritage Studies*, Cottbus) sorgt für die Ausbildung zukünftiger „ExpertInnen" oder „Heritage Professionals" (Smith 2013). Deren berufliches Wirkungsfeld erstreckt sich auf staatliche Einrichtungen wie Denkmalschutzbehörden, auf Gutachtertätigkeiten für die UNESCO, beispielsweise beim Internationalen Rat für Denkmalpflege (ICOMOS) oder auf ein Engagement als freischaffende BeraterInnen bei Nominierungsvorhaben. Maßgeblich sind sie dadurch an Vermittlungs- und Übersetzungsleistungen von Konzepten, Wertigkeiten und administrativen Logiken der UNESCO beteiligt. Ihre Rolle in der Ausgestaltung eines Systems der Governance ist daher kaum zu unterschätzen und soll im Folgenden noch einmal näher beleuchtet werden (vgl. Müller und Sanmukri in diesem Band). Die Einpassung der Heritage-Idee in das UNESCO-Aufgabenprofil geht aber noch weiter: Querverweise auf Synergieeffekte mit anderen UNESCO-Konventionen, wie mit jener zum Schutz der kulturellen und biologischen Vielfalt, unterstreicht die angestrebte organische Einheit der Organisation.

Ein weiterer Aspekt des Framings bezieht sich auf die Kommunizierbarkeit der gerahmten Idee gegenüber den relevanten Zielgruppen, wozu vor allem die nationalen Regierungen als Ratifizierende einer Konvention gehören. Aber auch zivilgesellschaftliche AkteurInnen, die beispielsweise als "local communities" im Kontext der Heritage-Kategorie „Kulturlandschaft" (vgl. Bergs und Peselmann in diesem Band) und insbesondere im Rahmen der Konvention zum Schutz immateriellen Kulturerbes (vgl. Eggert und Mißling in diesem Band) explizit adressiert werden und deren Partizipation an der Nominierung und dem Management eines Kulturerbes eingefordert wird. Veranstaltungen zur Bewusstseins-, Aus- und Fortbildung, die die Heritage-Idee, die Nominierungspraxen und damit verbundene Werte und Normen involvierten und betroffenen Gruppen, Vereinen, Einrichtungen und ExpertInnen sowie einer interessierten Öffentlichkeit vermitteln sollen,

[6] http://www.unesco-kids.com/pc/english/isan/ (Zugriff am 02.05.2014).

werden nicht nur durch die Capacity-Building-Abteilung der UNESCO,[7] sondern unter anderem auch durch die jeweiligen UNESCO-Länderkommissionen und Field- oder Regional-Offices durchgeführt.[8]

Eine wichtige Rolle in der Richtungsweisung von organisationsinternen Politiken spielen Eliten oder einflussreiche AkteurInnen mächtiger Geberländer, die mit ihren expliziten und impliziten Interessen auch die Ideen und Konzepte von Heritage-Politiken mitbestimmen (Schmitt 2011: 84). So haben sowohl der ehemalige japanische UNESCO-Generaldirektor Koïchiro Matsuura (1999–2009) als auch die ehemalige Leiterin der Abteilung Immaterielles Kulturerbe in Paris, Noriko Aikawa (1993-2003), erheblich zur Entwicklung der UNESCO-2003-Konvention beigetragen, indem sie immaterielles Kulturerbe zu einer der Top-Prioritäten der Organisation machten. Die japanische Regierung gehört zudem zu den Hauptsponsoren für die Programme zur Entwicklung und Umsetzung dieser Konvention, was diesen Programmen in der Organisation entsprechend Gewicht und Bedeutung verleiht (Aikawa-Faure 2009: 22; Hafstein 2004: 41, 210).

5 Ausgestaltung eines Systems der Governance: Aneignung einer Heritage-Policy

Aber was geschieht nun, wenn diese gerahmte Idee als globale/internationale Policy das Pariser Welterbe-Zentrum in alle Himmelrichtungen verlässt? Dazu ist erst einmal festzuhalten, dass der Schutz von Heritage, wie es die UNESCO vorsieht, sowohl konzeptuell als auch in der administrativen Umsetzung Vorläufer in Denkmal- und Naturschutzinitiativen und -gesetzgebungen europäischer Nationalstaaten mit ihren Listen, Inventaren und assoziierten Ideologien hat und somit keine genuine und gänzlich neue Idee der UNESCO ist. Auch in diesen Vorläufermodellen ist bereits die Idee des „Regierens” durch gewisse Normsetzungen enthalten:

> […] the World Heritage concept emerged from a long history of thinking in particular ways about the relationship between objects and the past, and about the role of the state in using particular objects to tell particular kinds of stories about its origins

[7] Im Bereich des immateriellen Kulturerbes beispielsweise werden weltweit „facilitators“ ausgebildet, die auf nationaler Ebene Capacity-Building-Workshops zur Umsetzung der 2003-Konvention durchführen sollen: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00397 (Zugriff am 02.05. 2014).

[8] So veranstaltete die Deutsche UNESCO-Kommission anlässlich der Ratifizierung der Konvention zur Erhaltung des Immateriellen Kulturerbes im Jahre 2013 eine landesweite Veranstaltungsreihe, bei der sie über die Idee, die Aufnahmekriterien und Nominierungsformalia informierte (siehe http://www.unesco.de/7762.html (Zugriff am 02.05.2014).

> and to establish a series of norms with which to govern its citizens. (Harrison 2013: 42)[9]

Die Integration des Heritage-Schutzes in den Aufgabenbereich der UNESCO geht allerdings mit einem über den nationalstaatlichen Kontext hinausweisenden, globalen Geltungsanspruch einher, der insbesondere im Diktum vom „Erbe der Menschheit“ enthalten ist. Die Eintragung auf einer der global rezipierten und daher äußerst wirkmächtigen UNESCO-Listen stellt eine Inwertsetzung ökonomischer und/oder ideeller Art dar, die große Anreize schafft, sich am Heritage-Programm zu beteiligen (vgl. Bergs und Peselmann in diesem Band). Erfolgreich ist jedoch nur, wer „sein“ oder „ihr“ Heritage an das Verständnis und die ausformulierten Anforderungen (Aufnahmekriterien wie “Outstanding Universal Value”, Authentizität etc.) der UNESCO inhaltlich, sprachlich und formal anzupassen vermag. Die Auszeichnungs- und damit einhergehenden Wettbewerbspraxen (Tauschek 2009) der UNESCO-Heritage-Governance befördern die Vorstellung einer „richtigen“ und damit hegemonialen Lesart dessen, was Heritage sein soll. Trotzdem handelt es sich bei der globalen Governance durchaus nicht um einen

[9] Harrison spricht von drei großen Entwicklungsphasen, die das Kulturerbe-Konzept und die damit verbundenen Praxen bis heute durchlaufen haben (vgl. Harrison 2013: 42ff.): Die erste Phase umfasst historisch die Periode der Aufklärung und der Herausbildung einer Öffentlichkeit. Maßgeblich für das Entstehen eines Kulturerbes oder *patrimoine* war die Zeit nach der Französischen Revolution, als viele Privatsammlungen in den Status eines öffentliches Guts übergingen, das in Einrichtungen, vor allem Museen, verwaltet und bewahrt werden musste Das älteste staatliche Inventar historischer Stätten wurde 1837 in Frankreich angelegt (Harrison 2013: 44). Das Entstehen eines neues Expertise-Feldes, das den Schutz und die Konservierung von Objekten und Gebäuden nationaler Bedeutsamkeit umfasste, brachte auch neue Bürokratien und Professionen hervor. Die zweite Phase, die Harrison vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Verabschiedung der UNESCO-Welterbe-Konvention 1972 datiert, ist gekennzeichnet durch eine „explosionsartige“ Zunahme gesetzgeberischer und administrativer Vorgaben, in denen lokale Praxen als definiertes, standardisiertes und kategorisiertes Kulturerbe transformiert zunehmend unter staatliche Kontrolle geraten und eine Aufladung mit nationaler Bedeutsamkeit und Wertigkeit erfahren. Die Bandbreite dessen, was als Kulturerbe geschützt werden soll, weitete sich ebenfalls aus. Die dritte Phase ist durch das UNESCO-Kulturerbe-Programm und einen damit einhergehenden spätmodernen Heritage-Boom (Harrison 2013: 68) gekennzeichnet, für den Kevin Walsh den Begriff der “Heritagisation“ geprägt hat. Darunter versteht er den Transformationsprozess von funktionalen Objekten und Orten zu Objekten des Ausstellens und Besuchens (dazu auch Kirshenblatt-Gimblett 1995: 371). Die Ausweitung des öffentlichen Interesses an der Vergangenheit als Kulturerbe ist im rapiden technologischen Wandel, dem Phänomen der Deindustrialisierung und der weitreichenden touristischen Nutzung und Kommerzialisierung von Kulturerbe begründet. Ebenfalls dazu gehört eine Rekonfiguration des Systems der Governance von Kulturerbeschutz, wie es auch in diesem Artikel diskutiert wird.

Die Verhaftung des UNESCO-Kulturerbe-Programms in den europäisch-nordamerikanischen Konservierungs- und Schutzpraxen ist beständiger Anlass zum Vorwurf des Eurozentrismus, der vor allem mit der geographischen Ungleichverteilung von Weltkulturerbe-Stätten begründet wird, aber auch mit der kategorialen Unterscheidung in ein Natur- und Kulturerbe, dessen Ursprung in der Natur-Kultur-Dichotomie der Wissenschafts- und Denktraditionen der europäischen Moderne liegt (vgl. Bergs und Peselmann in diesem Band). Von der UNESCO in Auftrag gegebene Studien wie “The World Heritage List: Filling the Gaps – An Action Plan for the Future“ (ICOMOS 2004) sollen dieses Problem lösen.

eindimensionalen Top-down-Prozess. Vielmehr ist parallel zu beobachten, dass sich die Policy des Heritage-Schutzes und die Ausformung neuer Governance-Systeme der unmittelbaren Kontrolle der UNESCO entzieht, wie kulturwissenschaftliche Policy-Forschung aufzuzeigen vermag: Policies "migrate into new contexts and settings, and acquire a life of their own that go beyond the original intentions." (Shore und Wright 2011: 3) Im Verlauf ihrer „Migrationsbewegungen" bildet eine Policy immer wieder neue Governance-Systeme beziehungsweise differenziert sie diese Systeme stetig weiter aus. Ideen werden von Institutionen und individuellen AkteurInnen aufgegriffen, weiter entwickelt, ausgebaut, modifiziert, mit eigenen Ideen angereichert und/oder angefochten und durch neue ersetzt. Sie werden angeeignet und zur Verwirklichung von eigenen Projekten, Zielen und (Heritage-)Strategien genutzt. Die Produktion von Heritage und seine Auszeichnung durch die UNESCO erfolgt nicht immer nur allein aus dem Anliegen heraus, außergewöhnliche Stätten und Praktiken zu schützen oder zu bewahren, oder aus der Motivation, die kulturelle Diversität und den kulturellen Austausch zu fördern – was zu den weiteren Zielen der UNESCO-Konventionen zu Heritage gehört. Es sind stets auch AkteurInnen vorhanden, für die Heritage ebenfalls strategisches Potential außerhalb dieser Ziele bietet. Je nach Kontext stehen dabei wirtschaftliche, politische, soziale oder andere ideelle Werte im Vordergrund.

Die Aufforderung der kulturwissenschaftlichen Policy-Forschung (vor allem: Shore und Wright 1997 und 2011) lautet daher in Erweiterung zu George Marcus' Vorschlag einer "multi-sited ethnography"[10]: "Follow the Policy!" verbunden mit der Frage: "How do people engage with policies and what do *they* make of it?" (Shore und Wright 2011: 8). So lässt sich empirisch beobachten, wie Heritage-Schutz mit diversen Themengebieten und Governance-Feldern „angereichert" und/oder in sie integriert wird. Das reicht von regionaler, ökonomischer Entwicklung (Sánchez-Carretero 2013) zu Grenzpolitiken (Hauser-Schäublin 2011) und EU-Integrationsinitiativen (Kockel 2013), um nur einige zu nennen. Durch das Einpflegen in bestehende und (zumeist) nationale Schutzsysteme und Verwaltungsapparate werden eine Policy und ihre zugehörigen Governance-Systeme entsprechend „neu gerahmt". Zugleich entwickeln sich neue Strukturen, so dass nicht selten eine "assemblage of different patrimonial paradigms" zu beobachten ist (Tauschek 2013: 196). Im Rahmen mancher politischer „Großprojekte" wie der

[10] Der Ansatz von George Marcus (1995) geht davon aus, dass komplexere Forschungsgegenstände der heutigen Ethnographie eine Forschung an mehreren Orten eines „Weltsystems" notwendig macht. Damit sind aber durchaus nicht nur geographische Orte wie beispielsweise Paris als Sitz des Welterbe-Zentrums und Phnom Penh als Wirkungsort von Praktizierenden einer gelisteten Tanzform zu verstehen, sondern vielmehr, wie eine Heritage-Policy durch ihre globale Verbreitung unterschiedliche Bedeutungen gewinnt. Die Frage nach der Verbindung zwischen einer Vielzahl von verschiedenen Orten und Räumen, durch die sich EthnographInnen bewegen, um die mannigfaltigen Beziehungen, Übertragungen und Assoziationen zwischen ihnen zu erfassen, beantwortet er folgendermaßen: "Follow the People", "Follow the Thing", "Follow the Metaphor", "Follow the Plot, Story, or Allegory" und "Follow the Life or Biography/Conflict".

Formierung eines Nationalstaates dient der Schutz von Heritage als wesentliche Legitimierungsstrategie staatlicher Eigenständigkeit, die sowohl nach innen – Heritage als kollektives und identitätsstiftendes Eigentum – als auch nach außen wirkt – zum Beispiel gegenüber früheren Hegemonialmächten oder gegenüber der Weltgemeinschaft. Das gilt beispielsweise nach der Auflösung der Sowjetunion, wie Mentges es am Beispiel von Usbekistan aufgezeigt hat (Mentges 2013); aber auch für Staatenbildungen im Kontext von Dekolonialisierung wie im Fall Kambodschas. Hier dient die Inwertsetzung einer idealisierten und verherrlichten Khmer-Kultur aus der Angkor-Periode zum einen dem Aufbau und der Stärkung einer nationalen Einheit, zum anderen der Entwicklung einer internationalen Vermarktungsstrategie für Kambodscha, um sich nach Zeiten der Krise und der Fremdbestimmung in einem globalen Markt und in einem internationalen Machtgefälle zu positionieren (Eggert 2011). Die Heritage-Policy kann aber auch der Durchsetzung individueller Interessen und der Stärkung individueller Positionen dienen. Dabei ist die eigene Statussicherung nicht immer das vorrangige Ziel. Häufig sind es auch „nur" die persönlichen Präferenzen einzelner, wie etwa behördlicher MitarbeiterInnen, die sich für spezifische Architekturstile und -epochen (Tauschek 2013) interessieren und durch ihre herausgehobene Stellung Wertigkeiten bestimmen. Im Fall des früheren Direktors des usbekischen UNESCO-Büros war es dessen Vorliebe für usbekische Teppichwebereien, die für eine intensive Unterstützung dieses Gewerbezweigs durch die UNESCO sorgte (Mentges 2013). Im Fall Kambodscha zeigte sich, dass die UNESCO-Nominierung des „Königlichen Balletts" 2003 maßgeblich durch die Prinzessin Norodom Buppha Devi initiiert und vorangetrieben wurde – selbst ehemalige Tänzerin des Königlichen Balletts und zu dieser Zeit Kulturministerin Kambodschas. Die Governance von Heritage schafft aber auch transnationale Handlungsräume, die vor allem AkteurInnen, die außerhalb staatlicher Strukturen oder Mandate agieren, Agency verleiht (Schmitt 2011: 74). Die Rolle von Nichtregierungsorganisationen als finanzierende und ideengebende oder beratende Organe ist bei der Verbreitung des Heritage-Gedankens und dessen Schutz wesentlich in den Blick zu nehmen, wie das Beispiel der portugiesischen *Calouste Gulbenkian Foundation* zeigt: "Cooperation and heritage making projects at an international level are mainly undertaken in Portugal by the government and the Calouste Gulbenkian Foundation" (Da Silva 2013: 64), einer einflussreichen Organisation, die mittels Kulturerbe-Schutz ihre politische Agenda eines transnationalen portugiesischen Erbes und die Idee eines „sanften" Kolonialismus zu befördern versucht. Maria Cardeira da Silva argumentiert daher für einen Abschied von der "hegemonic power – local resistance axis" (Da Silva 2013: 61) und fordert, den Blickwinkel nicht nur auf vertikale, sondern auch auf horizontale Prozesse zu lenken:

> We should withdraw our attention from an already exhausted focus on the vertical relations between UNESCO and the nominated sites, the greatest result of which has been so far the reification of the idea of UNESCO as the hegemonic disseminator of the heritage regime. (Da Silva 2013: 67)

6 Akteurspositionen und Handlungsmacht im Heritage-Governance-System

Angesichts der hier nur schlaglichtartig beleuchteten Komplexität des globalen Heritage-Governance-Systems, das durch die Heterogenität von AkteurInnen und Akteursgruppen, Diskursen und Themenfeldern, Partikularinteressen, politischen Agenden und Formen der Governance sowie unterschiedlichen Modi des Regierens und Steuerns gekennzeichnet ist, stellt sich die Frage, wie hierbei Handlungsmacht verteilt und ausgehandelt wird. Dazu ist es sinnvoll, zunächst einen Blick auf Begrifflichkeiten zu lenken, die bei der analytischen Betrachtung von komplexen Governance-Systemen hilfreich sein können.

6.1 Skalen und Mehrebenen-Governance

In analytischen Ansätzen zur Beforschung von Mehrebenen-Governance wird häufig die räumliche Reichweite von Handlungen (*scale*) entlang vertikaler und horizontaler Achsen als Klassifikationsmerkmal für AkteurInnen, Institutionen, Organisationen, Policies, Regelwerke etc. zugrunde gelegt (Schmitt 2011). Dabei werden auch explizit AkteurInnen in den Blick genommen, die jenseits des von staatlichen Strukturen dominierten Top-down-Prozesses verortet sind, aber trotzdem aktiv und handlungsmächtig am System der Governance beteiligt sind.

Eingangs wurde bereits auf die verschiedenen Ebenen – global/international, national, regional, lokal – des Verfahrens von UNESCO-Heritage-Listungen verwiesen. In der Untersuchung von Mehrebenen-Governance, zu der die globale Heritage-Governance gehört (Schmitt 2011: 86), werden diese (emischen) Kategorien aufgegriffen. Jedoch sollen sie hier als „skalare Ebenen" einen analytischen Mehrwert generieren, indem sie auf die räumliche Reichweite von Handlungen (Xiang 2013: 284) relevanter AkteurInnen, Akteursgruppen und Institutionen verweisen. Als Ordnungsschemata helfen Skalen, soziale Interaktionsprozesse und die Verteilung von Handlungsmacht innerhalb der Aushandlungs- und Steuerungsprozesse eines Governance-Systems abzubilden. Dabei ist wesentlich Folgendes zu beachten:

Die Akteure und Institutionen, die sich innerhalb eines Mehrebenen-Governance-Regimes verschiedenen Ebenen zuordnen lassen, beziehen sich in ihrem Handeln häufig auf Akteure und Institutionen anderer Ebenen, und sie können selbst teilweise auch auf den anderen Ebenen aktiv werden (Schmitt 2011: 88f.).

Angesichts der empirisch beobachtbaren Heterogenität individueller und kollektiver AkteurInnen und ihres häufig „skalenhybriden" (Schmitt 2011: 74) Aktionsradius und Status, ist der Mehrwert dieser analytischen Konstruktion kritisch und fallspezifisch abzuwägen: Insbesondere der Gefahr einer Homogenisierung unterschiedlicher Interessen, soziokultureller Milieus und Problemdefinitionen, die unter einer skalaren Ebene subsumiert werden, gilt es vorzubeugen (Schmitt 2011:

88). Zugleich ermöglichen Skalen es jedoch, existierende Machtdisparitäten darzustellen, die etwa bei geforderten Anpassungsleistungen[11] und der Reichweite von lokal oder global praktizierter Handlung[12] deutlich wird.

Dass Prozesse jedoch nicht immer entlang dieser Skalen verlaufen, dass es nicht nur vertikale, sondern auch horizontale und transversale Verbindung gibt, dass Skalen übersprungen werden können, wenn beispielsweise die UNESCO explizit "local communities" adressiert, lässt sich an zahlreichen Beispielen aufzeigen. So hat Schmitt (2008, 2009a) am Beispiel des Platzes Jemaa el-Fna in Marrakesch, Marokko, die Wirkmächtigkeit eines einzelnen einflussreichen „skalenhybriden" Akteurs sowohl im Schutz dieses Platzes als auch in der Entwicklung des UNESCO-Programms zur Proklamation von Meisterwerken des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit aufgezeigt. Die entsprechende Idee, umfassende Kenntnis des Platzes, seine spezifischen (vor allem kommunikativen) Ressourcen und seine Beziehungen auf mehreren sozialräumlichen Ebenen – zur lokalen Elite, zu staatlichen Behörden, zu den Medien und zur UNESCO – statteten den spanischen Schriftsteller Goytisolo mit ausreichend kulturellem und sozialem Kapital aus, so dass er seine eigenen Ziele verwirklichen konnte und dabei gleichzeitig Diskussionen innerhalb der UNESCO zum Schutz immaterieller Kulturerbeformen maßgeblich beeinflussen konnte.[13]

6.2 Wer hat was zu sagen: Legitimierungspraxen in der Heritage-Governance

Neben der skalaren Taxonomie, die sowohl horizontale und vertikale Reichweiten als auch transversale Interaktion in den Blick nimmt, gibt es weitere Klassifikationen wie die Unterteilung in staatliche und nicht-staatliche AkteurInnen, die in ihrer Eindeutigkeit zu hinterfragen sind. Beispielsweise gibt es "go-between"-Personen, die sowohl in staatlichen als auch in nicht-staatlichen Kontexten für ein potentielles Heritage handeln, die staatliche Ressourcen nutzen, um in nicht-staatlichen Kontexten etwas zu bewirken, die staatliche Regeln beachten und sich ihnen

---

[11] So wird im Fall der globalen UNESCO-Heritage-Governance von AkteurInnen nationaler und lokaler Ebenen größere Anpassungsleistungen erwartet als umgekehrt. Ein einfaches Beispiel dafür sind die Arbeitssprachen der UNESCO, die verpflichtend für Nominierungsanträge gelten. Schmitt (2011: 89)

[12] Die Frage stellt sich, ob die skalare Ebene des Globalen hinfällig wird, sobald die Interaktion zwischen bspw. einer Mitarbeiterin des UNESCO-Hauptquartiers in Paris und Mitgliedern einer kambodschanischen Schattentheatergruppe in Phnom Penh nicht als global-lokale, sondern lokal-lokale Beziehung gedeutet würde. Hier kann der Skalen-Begriff jedoch insofern hilfreich sein, als dass er die Disparität der räumlichen Reichweite zwischen dem Handeln globaler und lokaler AkteurInnen benennt: So sind es in erster Linie die universell gesetzten ideellen und normativen Wertigkeiten der UNESCO, die eine horizontale Strahlkraft entfalten und nicht die lokaler AkteurInnen.

[13] Wie wirkmächtig einzelne AkteurInnen in der Aneignung von Kultur sein können durch entsprechende Bildung, Beziehungen zu staatlichen Strukturen, indigenen Gruppen, NGOs und nicht zuletzt durch Charisma, zeigt sich im Beitrag von Müller und Sanmukri im vorliegenden Band.

gleichzeitig widersetzen und sich somit in einem schwer fassbaren Zwischenraum bewegen. KünstlerInnen in Kambodscha mit Anstellung beim Staat sind beispielsweise häufig gleichzeitig in privaten oder NGO-Kontexten tätig. Sind sie in staatlicher Mission tätig, handeln sie nach den dort geltenden Regeln und Prinzipien, sind sie unabhängig vom Staat unterwegs, ist ihr Handeln von den Zielen, Motiven und Regeln der jeweiligen Gruppe und/oder des jeweiligen Vereins bestimmt. Dabei wirken sie in beiden Kontexten auf den Umgang mit kulturellem Erbe ein, wobei sich die jeweilig geltenden Regeln und Prinzipien vermischen, ergänzen oder auch widersprechen können. Der Umgang der jeweiligen AkteurInnen mit diesen scheinbaren Widersprüchen ist dabei häufig ein pragmatischer und ist nicht selten notwendige Überlebensstrategie in einem kulturpolitischen Kontext, in dem für die Förderung von künstlerischen Ausdrucksformen wenig Ressourcen zur Verfügung stehen.

Aufgrund dieser Überlappung von Kategorien ist es in der Praxis sinnvoller, nach den Legitimierungsstrategien zu fragen, die verschiedene AkteurInnen zum Handeln und Entscheiden in Heritage-Politiken ermächtigen. Die Berechtigung, an der Governance von Heritage aktiv zu partizipieren, kann sich einerseits aus staatlichen Strukturen und der Zuteilung von Zuständigkeiten und/oder aus Expertise als eine Form autorisierten Wissens ableiten, die AkteurInnen in den Stand von ExpertInnen in der Verwaltung von Heritage erhebt. Zu ersterem sei gesagt, dass ein Blick auf staatliche Strukturen hilft, die analysefreie Black Box „Staat" in ihre kollektiven und individuellen AkteurInnen und Akteursgruppen mit ihren jeweiligen sich bisweilen auch wandelnden Interessen, Zielen und spezifischen Handlungsräumen zu dekonstruieren. Diese AkteurInnen stehen in stetigem Austausch zueinander, schaffen Beziehungsgeflechte und Strukturen, die ebenfalls einem fortlaufenden Wandel unterworfen sind. Allein die große Varianz der Zuordnung von Heritage-Angelegenheiten in behördliche Zuständigkeitsbereiche – vom Kulturministerium über das Ministerium für Bildung, Jugend und Sport, das Tourismusministerium bis hin zum Innenministerium etc. – kann Aufschluss über die Bedeutungszuweisung und die Relation Heritage-Governance zu anderen Governance-Feldern geben. Verantwortliche im UNESCO-Heritage-Management sind zudem immer auch regional und inter- beziehungsweise transnational verlinkt – zum Beispiel mit beratenden Organisationen wie ICOMOS, IUCN ICCROM, akkreditierte NGOs oder auch sogenannten "Regional Offices" beziehungsweise Category 2 Centres[14] der UNESCO. Der Kontext ihres Wirkens und die Art und Weise ihrer Beeinflussung geht also weit über den staatlichen Kontext hinaus.

[14] Sogenannte Category 2 Centres sind formal nicht Teil der UNESCO. Als Institute oder Zentren, die in einem der Kompetenzfelder der UNESCO spezialisiert sind und mit ihren Forschungen und Wissensbeständen zu den Zielen und Aufgaben der UNESCO beitragen können, sind sie aber eng mit dieser internationalen Organisation vernetzt. Derzeit (Stand 31.03.2014) gibt es 98 solcher internationalen und regionalen Zentren (http://www.unesco.org/new/en/bureau-of-strategic-planning/resources/category-2-institutes/, Zugriff am 02.05.2014).

Dabei ist zu beachten, wie Heritage-Schutz angesichts des historisch gewachsenen, administrativen Habitus von Institutionen operationalisiert wird und an welche bestehenden Instrumente er angepasst wird. Individuelle Interessen und Vorlieben sind dabei ebenso in den Blick zu nehmen, wie die Beispiele Usbekistan (Mentges 2013), Kambodscha (Eggert 2011) und Kiel (Tauschek 2013) aufgezeigt haben.

Die Einflussnahme und Partizipation von nicht-staatlichen Akteuren am Governance-System ist häufig durch ihren Status als „ExpertInnen" legitimiert: Als GutachterInnen für die beratenden Organe der UNESCO, als BeraterInnen beim Verfassen von Nominierungsdossier beziehungsweise dem Management eines Kulturerbes oder – außerhalb des unmittelbaren Listungsprozesses – als KuratorInnen musealer Ausstellungen, verfügen sie über ein Wissen, das sie autorisiert, den ästhetischen Wert eines Objektes festzulegen oder den Authentizitätsgrad von Bausubstanz zu bestimmen, mithilfe dessen sie ein Nominierungsdossier mit dem entsprechenden *wording* verfassen können, oder durch das sie mit den bürokratischen Strukturen und Politiken einer Heritage-Verwaltung vertraut sind. Aber nicht jede Form von Wissen ist in der Heritage-Governance anerkannt und legitimiert zur Teilhabe: Beständige Kritik an der Umsetzung des UNESCO-Heritage-Programms besteht darin, dass lokales Wissen und damit verbundene Praxen in Listungsprozessen marginalisiert und durch hegemoniale Wissensbestände überschrieben werden. In Máiréad Nic Craiths Studie zur UNESCO-Kulturlandschaft Skellig Michael betrachtet sie die "neglected (oral) traditions" (Nic Craith 2013), die von großer lokaler Bedeutung sind, aber in der auf die Zeugnisse eines frühchristlichen Klosters fixierten Bewerbung keinen Platz fanden. Dass Bemühungen seitens der UNESCO oder von Heritage-ExpertInnen, lokale Gruppen dialogisch in das Heritage-Management einzubinden, häufig scheitern, kann mit dem hegemonial geführten Diskurs zu Erbe erklärt werden, der klar definierte Positionen unterscheidet: Legitime oder autorisierte Erbe-VerwalterInnen und die Rolle der Laien, die Erbe innehaben können, aber in ihrem Umgang damit nicht frei sind:

> […] the aim [die Inklusion lokaler Gruppen, A.P.] is unconsciously thwarted by the conceptual and policy frameworks with which heritage work is undertaken, which are established and maintained by AHD [*Authorised Heritage Discourse*, A.P.]. (Smith 2013: 390)

Der *Authorised Heritage Discourse* (vgl. Bergs und Peselmann in diesem Band) ist eine Begriffsschöpfung von Laurajane Smith, mit dem sie in Rekurs auf Michel Foucault und die Kritische Diskursanalyse das Verhältnis von Macht, Wissen und dem Sprechen über Erbe untersucht. So kann sie zeigen, wie durch die Verwaltung und das Management von Erbe eine Technik des Regierens und Steuerns funktioniert. Der AHD, dessen Entstehungskontext Smith in den professionellen Diskursen der Archäologie und Architektur im Europa des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert verortet, kann beschrieben werden als ein Set von Ideen dazu, was Erbe aus dieser Perspektive betrachtet ausmacht: "aesthetically pleasing", "materi-

al", "fragile", "non-renewable" oder "authentic". Zudem sollte es "be passed to nebulous future generations for their 'education'" (Smith 2006: 29; Smith 2013: 390). Der Diskurs weist nicht nur aus, was als Erbe zu verstehen ist, sondern legitimiert und autorisiert auch ExpertInnen gemäß ihrer fachlichen Zugehörigkeit, den Schutz des Erbes, seine Authentizität und Integrität für zukünftige Generationen[15] sicherzustellen (Smith 2006:29). Elementar verbunden ist der AHD mit administrativen Praxen des Schutzes, zu denen vor allem das Führen von Inventaren und Listen und somit eine Kanonisierung des Erbes gehört. Eine allgemeine Öffentlichkeit ist innerhalb der Heritage-Governance auf die Rolle als passive BesucherInnen und Wertschätzende gemäß den gegebenen Reglements verwiesen (Smith 2006: 34). Das gilt auch für Menschen, die durch besondere Kenntnisse oder Fertigkeiten in einer kulturellen Praxis, sei es ein Handwerk oder Tanzperformanz, durch die UNESCO als "living human treasures" ausgezeichnet sind. Haben sie diesen Status erhalten, sind sie meist an gewisse Vorgaben der Ausführung und Weitergabe gebunden. Vor allem in autoritären politischen Systemen wie in Kambodscha besteht dabei die Gefahr, dass TrägerInnen dieses Status in ihrer Freiheit als KünstlerInnen eingeschränkt und für nationalistische Zwecke instrumentalisiert werden.[16]

7 Modi des Regierens

Die Bedeutung von ExpertInnen im Rahmen der Heritage-Governance geht jedoch noch weiter als die Anwendung ihres fachlichen Wissens. Die Vermittlung von Wert ist ein elementarer Bestandteil dessen, worin Regina Bendix und Valdimar Hafstein einen Modus des Regierens durch Heritage sehen:

> Teaching people to have a heritage, to value it, and keep it safe, requires the intervention of outside experts and training of local ones to reform the practices of local populations and reframe their relationships to habitat and habitus in terms of heritage. Thus projects of safeguarding connect agendas in political centers to those dispersed sites where operations of power connect with the population; its experts, councils, committees, museums, workshops awareness raising, and grassroots organizations help establish lines of communication between the calculations of authorities and the aspirations of free citizens. Cultural heritage, in other words, is among other things a technology for what Michel Foucault aptly termed 'the conduct of conduct'. (Bendix und Hafstein 2009: 7)

[15] Doch insbesondere der geforderte Schutz für zukünftige Generationen ist "[…] a rhetoric that undermines the ability of the present, unless under the professional guidance of heritage professionals, to alter or change the meaning of heritage sites or places." (Smith 2006: 29)

[16] So ist in den Richtlinien der Umsetzung des "Living Human Treasures System" in Kambodscha als eine der Auswahlkriterien festgelegt: "Living Human Treasures" "[h]ighly dedicate their works to serve community and nation" (UNESCO Phnom Penh und MCFA 2009: 11).

Das Handeln und sogar Fühlen freier und selbstbestimmter BürgerInnen wird demnach nicht oder zumindest nicht vorrangig durch gesetzliche Verordnungen und das damit verbundene staatliche Gewaltmonopol gelenkt, sondern durch pädagogische Praxen außenstehender ExpertInnen (Coombe 2013: 380), deren Legitimation sich aus ihrem sozialen und kulturellen Kapital, zu dem insbesondere Bildungstitel und fachliche Qualifikationen gehören, ableitet. Dass Heritage als etwas genuin Positives vermittelt wird, unterstützt die Akzeptanz sich neu ausformender und zugewiesener Subjektpositionen wie die der ErbInnen.

Durch die Dezentralisierung staatlicher Macht- und Aufgabenbereiche auf die sich in der Heritage-Governance konstituierende Gruppe der ExpertInnen, auf lokale NGOs, Behörden oder "local communities", entstehen neue Beziehungsgeflechte, wie Public-Private Partnerships oder global-lokale beziehungsweise multiskalare Assemblagen von Nichtregierungsorganisationen (Coombe 2013). Aber auch andere Staaten, pikanterweise häufig die früheren Kolonialmächte wie im Fall der Nominierungsvorbereitung zur Listung der historischen Altstadt von Agadez in Niger, bei dem sich die französische Botschaft als wichtigster Sponsor hervortat (Scholze 2008) sowie supranationale Institutionen wie die Weltbank engagieren sich bei der Förderung von Heritage. Das bedeutet dennoch keine Machteinbußen für den jeweiligen Staat – ganz im Gegenteil lässt sich im Bereich des Heritage eine Zunahme staatlicher Kontrolle auf kulturelle Ausdrucksformen und ihre TrägerInnen beziehungsweise „HüterInnen" beobachten. Insbesondere die Konvention zur Erhaltung immateriellen Kulturerbes ermöglicht den Zugriff auf Bereiche, die staatlicher Kontrolle bislang entzogen waren (vgl. Eggert und Mißling in diesem Band; Mißling 2010).

Freiwilligkeit ist, wie bereits eingangs erwähnt, ein wesentliches Element in Systemen der Heritage-Governance (Schmitt 2011: 37). Deutlich wird das unter anderem daran, dass die UNESCO über keine „harten" Sanktionsmöglichkeiten wie beispielsweise das Verhängen von Wirtschaftsembargos verfügt, sondern allein durch die Anerkennung ihrer moralischen Autorität regieren und steuern kann. Anreize für die Mitgliedstaaten, die moralische und damit auch politische und ökonomische Verantwortung für „ihr" Erbe zu übernehmen, werden durch Auszeichnungspraxen geschaffen, zu denen in erster Linie die Aufnahme in die verschiedenen UNESCO-Kultur- und -Naturerbe-Listen gehören. Aber auch die aus der Wirtschaft entlehnte Technik von Best-Practice-Fällen (im Kontext des immateriellen Kulturerbes[17] oder des Weltkulturerbes[18]) als Musterbeispiel für gelungenen Kulturerbeschutz (im Sinne der UNESCO). Ökonomische Inwertsetzung von kulturellen Ausdrucksformen oder Naturensembles – etwa im Rahmen von Tourismusprojekten oder in der Einwerbung von Fördergeldern aus den Fonds der

[17] http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00675 (Zugriff am 02.05.2014).

[18] http://whc.unesco.org/en/recognition-of-best-practices/ (Zugriff am 02.05.2014).

UNESCO oder durch andere Mitgliedstaaten[19], die in vielen Fällen maßgeblich die Handlungsmotivation von AkteurInnen bestimmt, taucht als Anreiz in den offiziellen Dokumenten nicht vordergründig auf, wird aber inzwischen implizit mitgedacht (Rössler 2006). Sanktionsmöglichkeiten bei Verstoß gegen die UNESCO-Regularien bestehen in der Streichung von Listeneinträgen oder durch eine Abmahnung, in der gefährdete Objekte auf die *World Heritage List in Danger* verschoben werden. Diese Praxen des "blaming and shaming" funktionieren nur so lange, wie die moralische Autorität der UNESCO anerkannt wird:

> Such a mechanism can work as long as national and/or local actors are willing to recognize the moral authority, or at least the potential power to exert pressure, of UNESCO and the World Heritage committee, as representatives of the international community. (Schmitt 2009b: 118)

Was allerdings geschieht, wenn die UNESCO nicht mehr als moralische Instanz, sondern als externer Hegemon wahrgenommen wird, der die eigene Souveränität bedroht, wurde im Fall des inzwischen von der Welterbeliste gestrichenen Dresdner Elbtals deutlich (Friedreich 2009). Bei dem Konflikt ging es um den Bau einer Brücke über die Elbe, die nach Auffassung von GutachterInnen den Wert der UNESCO-Kulturlandschaft erheblich beeinträchtigen würde. Dennoch wurde in einem Bürgerentscheid für den Bau votiert und der Titel nach quälenden Debatten schließlich aberkannt.[20] In Sönke Friedreichs Lesart des Konflikts geht es dabei um mehr als die in Konkurrenz stehenden Governance-Felder von städtischer Entwicklung und Erbeschutz (Schmitt 2011: 41). Er attestiert dem Fall eine Stellvertreterfunktion für „tieferliegende Konfliktlinien", die sich in dem Widerstand gegen eine „Einmischung von außen" (Friedreich 2009: 177) auf den Punkt bringen lassen. Das bezieht sich allerdings nicht nur auf die UNESCO und deutschlandweite Stimmen, die sich gegen einen Brückenbau positionierten, sondern auch gegen die in Dresden selbst herrschenden Eliten, die sich vor allem aus „Zugezogenen" (Friedreich 2009: 177) rekrutierten. Aus dieser Perspektive stünde der Dresdner Fall in interessantem Kontrast zur Bewerbung des nahegelegenen Erzgebirges als UNESCO-Kulturlandschaft: als „Bewegung von unten" unter „regionaler Trägerschaft" charakterisiert, setzten sich NominierungsbefürworterInnen gegen Widerstände „von oben" – sprich von Seiten der zuständigen staatlichen Behörden – durch (vgl. auch Bergs und Peselmann in diesem Band).

Der Dresdner Fall zeigt damit einmal mehr die Komplexität und Vielschichtigkeit der Governance von Heritage auf. Eine von der UNESCO ausgehende Governance von Heritage kann auf lokaler Ebene bestehende Konfliktlinien ver-

[19] Die UNESCO-"Funds in Trust" sind beispielsweise eine Möglichkeit für Mitgliedsstaaten, Fördergelder für bestimmte Projekte und andere Mitgliedsstaaten zur Verfügung zu stellen: http://whc.unesco.org/en/funding/ (Zugriff am 02.05.2014).

[20] Bis dato war es nur einmal zu einer Streichung gekommen: Ein Naturschutzgebiet im Oman wurde von der Welterbeliste genommen, nachdem die dortige Regierung das Schutzgebiet um 90% reduziert hatte, vgl. http://whc.unesco.org/en/list/654 (Zugriff am 02.05.2014).

stärken und ist dabei eng mit anderen Governance-Feldern, wie der städtischen Entwicklung oder bestehender sozialer Ordnungen, verwoben.

8 Schlussbetrachtung

Die Konzepte der kulturwissenschaftlichen Governance- und Policy-Forschung können den Blick schärfen für subtilere und häufig transnationale Formen der Regulierung und Steuerung von Heritage. Diese Formen existieren parallel, aber nicht getrennt von hierarchisierten und Top-down angeordneten Strukturen, die durch die Mechanismen internationaler Politik mit ihrem Fokus auf staatliche VertreterInnen entstehen.

AkteurInnen dieser Formen des Regulierens sind, wie die Empirie zeigt, äußerst heterogen: Von individuellen AkteurInnen und Akteursgruppen bis hin zu regulierenden Einheiten (Institutionen, Organisationen, Zusammenschlüsse, Vereine, Verbände etc.), die nicht selten transversal vernetzt sind beziehungsweise agieren, und abhängig von ihren Netzwerken, (finanziellen) Ressourcen und ihrem (fachlichen) Wissen – das heißt ihrem sozialen, ökonomischen und kulturellem Kapital – mit ganz unterschiedlicher Handlungsmacht ausgestattet sind.

Der dominant geführte und westlich geprägte Heritage-Diskurs (Smith 2006) legitimiert vor allem die Praxen sogenannter Heritage Professionals, die für die Governance von Erbe – als einer Form des Regierens, die nicht nur auf Top-down-Strukturen, sondern vor allem auch auf Freiwilligkeit und Konsens abhebt – als Akteursgruppe von enormer Bedeutung sind. In der Unterscheidung von Professionals und Laien werden durch den Diskurs Subjektpositionen zugewiesen, die angenommen, jedoch auch abgelehnt oder angeeignet werden können.

Das Governance-Feld des Erbeschutzes eröffnet Handlungsräume, die auch für andere als die von der UNESCO definierten Ziele genutzt werden können. Die Empirie enthüllt eine Vielfalt an Heritage-Strategien, bei denen dominante Regulierungsformen angeeignet, mit eigenen Ideen angereichert, weiter entwickelt und/oder angefochten werden können. Diese alternativen Formen des Regierens vermischen sich dabei mit hegemonialen Regulierungsstrukturen zu einer komplexen und vielschichtigen Bricolage. Obgleich sich die UNESCO um transparente und vergleichbare Verfahren zur Auswahl und zum Umgang mit Heritage in den Vertragsstaaten bemüht, lässt sich in der Empirie ein immer größer werdender Flickenteppich unterschiedlicher, sich überlagernder Regulierungssysteme beobachten.

Literatur

Adell, Nicolas

2013 The French Journeymen Tradition: Convergence between French Heritage Traditions and UNESCO's 2003 Convention. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 177–193. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen

Aikawa-Faure, Noriko

2009 From the Proclamation of Masterpieces to the Convention of Intangible Cultural Heritage. *In* Intangible Heritage. Laurajane Smith und Natsuko Akagawa (Hrsg.), 13–44. Key Issues in Cultural Heritage. London: Routledge.

Beck, Ulrich

1986 Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt: Suhrkamp.

Bendix, Regina und Valdimar Tr. Hafstein

2009 Culture and Property. An Introduction. Ethnologia Europaea, 39 (2): 5–10.

Bendix, Regina F., Aditya Eggert, und Arnika Peselmann (Hrsg.)

2013 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bøas, Morten und Desmond McNeill

2004 Ideas and Institutions: Who Is Framing What? *In* Global Institutions and Development: Framing the World? Morten Bøas und Desmond McNeill (Hrsg.), 206–224. London: Routledge.

Coombe, Rosemary J.

2013 Managing Cultural Heritage as Neoliberal Governmentality. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 375–387. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Da Silva, Maria Cadeira

2013 Castles Abroad. Nations, Culture and Cosmopolitanisms in African Heritage Sites of Portuguese Origin. *In* Heritage Regimes and the State. 2. Auflage. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 61–78. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Eggert, Aditya

2011 A Cambodian "Leitkultur"? Cambodian Concepts of Art and Culture. *In* World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 69–93. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Friedreich, Sönke

2009 Wie man ein Kulturerbe ausschlägt. Städtische Selbstbilder und urbane Pfadabhängigkeit im Streit um das UNESCO-Weltkulturerbe Dresdner Elbtal. *In* Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Karl C. Berger, Margot Schindler und Ingo Schneider (Hg.), 171–180. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

Giddens, Anthony

1991 Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press.

Hafstein, Valdimar Tr.
2004 The Making of Intangible Cultural Heritage. Tradition and Authenticity, Community and Humanity. Unveröffentlichte Dissertation, Berkeley.
Harrison, Rodney
2013 Heritage: Critical Approaches. New York: Routledge.
Hauser-Schäublin, Brigitta
2011 Preah Vihear. From Object of Colonial Desire to a Contested World Heritage Site. *In* World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 33–56. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
ICOMOS
2004 The World Heritage List: Filling the Gaps - an Action Plan for the Future. Paris. Online verfügbar unter http://whc.unesco.org/document/102409 (Zugriff am 04.03.2015).
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1995 Theorizing Heritage. Ethnomusicology 39 (3): 367–380.
Kockel, Ullrich
2013 Borders, European Integration and UNESCO World Heritage: A Case Study of the Curonian Spit. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert, und Arnika Peselmann (Hrsg.). 227–246. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Marcus, George E.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology. 24 (1): 95–117.
Mentges, Gabriele
2013 The Role of UNESCO and the Uzbek Nation Buildung Process. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert, und Arnika Peselmann (Hrsg.), 213–226. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Mißling, Sven
2010 Die UNESCO-Konvention zum Schutz des immateriellen (Kultur-)Erbes der Menschheit von 2003: Öffnung des Welterbekonzepts oder Stärkung der kulturellen Hoheit des Staates. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg), 91-113. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Mitchell, Timothy
2002 Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity. Berkeley: University of California Press.
Nic Craith, Máiréad
2013 Heritage Politics and Neglected Traditions: A Case-Study of Skellig Michael. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 157–176. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Rössler, Mechthild
2006 World Heritage Cultural Landscapes: A UNESCO Flagship Programme 1992-2006. Landscape Research 31 (4): 333–353.

Sánchez-Carretero, Cristina
2013 Heritage Regimes and the Camino de Santiago: Gaps and Logics. In Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 141–155. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Schmitt, Thomas M.
2008 The UNESCO Concept of Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Its Background and Marrakchi Roots. International Journal of Heritage Studies 14 (2): 95–111.
2009a Wie eine neue Konvention entsteht. Die Produktion des UNESCO-Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes entlang einer Global-Lokal-Achse. *In* Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Karl C. Berger, Margot Schindler und Ingo Schneider (Hrsg.), 377–393. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
2009b Global Cultural Governance. Decision-Making Concerning World Heritage between Politics and Science. Erdkunde 63 (2): 103–121.
2011 Cultural Governance. Zur Kulturgeographie des UNESCO-Welterberegimes. Stuttgart: Franz Steiner.

Scholze, Marko
2008 Arrested Heritage: The Politics of Inscription into the UNESCO World Heritage List: The Case of Agadez in Niger. Journal of Material Culture 13 (2): 215–231.

Shore, Cris und Susan Wright (Hrsg.)
1997 Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power. European Association of Social Anthropologists. London: Routledge.
2011 Conceptualising Policy: Technologies of Governance and the Politics of Visibility. *In* Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. Cris Shore, Susan Wright und Davide Però (Hrsg.), 1–25. New York: Berghahn Books.

Shore, Cris, Susan Wright, und Davide Però (Hrsg.)
2011 Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. New York: Berghahn Books.

Smith, Laurajane
2006 Uses of Heritage. London: Routledge.
2013 Discussion. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 389–395. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen

Tauschek, Markus
2009 Die Inszenierung der Inszenierung. Der Karneval von Binche im Wettbewerb um einen UNESCO-Titel. *In* Bilder. Bücher. Bytes: Zur Medialität des Alltags. Michael Simon, Thomas Hengartner, Timo Heimerdinger und Anne-Christin Lux (Hrsg.), 438–446. Münster: Waxmann.
2013 The Bureaucratic Texture of National Patrimonial Policies. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 195–212. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

UNESCO Phnom Penh und Ministry of Culture and Fine Arts of Cambodia
2009 The Establishment of Living Human Treasures System in the Kingdom of Cambodia: Final Narrative Project Report. Online verfügbar unter https://khmerbamboo.files.wordpress.com/2013/02/establishmentlivinghumantreasures.pdf (Zugriff am 04.03.2015).

Wright, Susan und Sue Reinhold
2011 “Studying Through”: A Strategy for Studying Political Transformation. Or Sex, Lies and British Politics. *In* Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. Cris Shore, Susan Wright und Davide Però (Hrsg.), 86–104. New York: Berghahn.

Xiang, Biao
2013 Multi-Scalar Ethnography: An Approach for Critical Engagement with Migration and Social Change. Ethnography 14 (3): 282–299.

„Cultural Property“ im Rückblick Der Eigentumsbegriff in unseren Forschungen: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Brigitta Hauser-Schäublin und Matthias Lankau

1 Einleitung

Ein zentrales Konzept – sei es implizit oder explizit – in allen Untersuchungen der Forschergruppe stellte der Eigentumsbegriff dar, der bereits im Titel der Forschergruppe 772 – *Cultural Property* – verwendet wurde. Ein Rückblick zeigt, dass die Begrifflichkeit einerseits eng mit den fachspezifischen Fragestellungen, Theorien und Methoden sowie den entsprechenden Aufgaben und Zielen zusammenhing (und -hängt). Andererseits ist die unterschiedliche Begrifflichkeit auch in den disziplinären Prämissen und der Positionierung der Fächer innerhalb der Gesellschaft, also dem Selbstverständnis der wissenschaftlichen Disziplinen, verankert: manche Fächer sind eher normativ, andere eher konstruktivistisch ausgerichtet. Die Resultate sind infolgedessen in manchen Bereichen unterschiedlich, wenn auch nicht zwangsläufig widersprüchlich. Vielmehr verdeutlichen die Ergebnisse der Studien die Pluralität der Ansätze, mit denen Cultural Property untersucht werden kann und untersucht wurde. Die Ergebnisse beleuchten deshalb unterschiedliche Aspekte von kulturellem Eigentum, das immer – im Unterschied zu Eigentum an sich – einen identitätsstiftenden Charakter besitzt. In diesem Sinne bildeten die verschiedenen disziplinären Zugänge gerade eine Voraussetzung dafür, verschiedene Dimensionen von kulturellem Eigentum und den jeweiligen gesellschaftlichen Umgang damit überhaupt sichtbar zu machen und analysieren zu

können. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Ethnologie und Ökonomie beispielsweise besteht darin, dass die Ethnologie die unterschiedlichsten Ansprüche auf kulturelles Eigentum analysiert und miteinander vergleicht, ohne sich dabei das Ziel zu setzen, den „überzeugendsten" Anspruch zu priorisieren. Im Unterschied dazu sieht die Ökonomie ihre Aufgabe darin, auf Basis einer normativen Begründung kulturellen Eigentums Politikempfehlungen für die bestmögliche Ausgestaltung eines Bündels an exklusiven kulturellen Verfügungsrechten abzuleiten. Dies bedingt die eindeutige Identifizierung eines Eigentümers.

Bereits die ersten Diskussionen der Forschergruppe im Jahre 2006 hatten diese Unterschiedlichkeiten zu Tage gefördert, was damals vielleicht eher mit einer gewissen Beunruhigung festgestellt wurde. Um diese Klippe zu umschiffen und einen gemeinsamen Nenner zu finden, beschlossen wir damals den Konstitutierungsprozess von kulturellem Eigentum in den Vordergrund der Untersuchungen zu rücken.

Regina Bendix und Kilian Bizer skizzierten im Band 1 der Göttinger Studien zu Cultural Property die Problematik folgendermaßen:

> Der Begriff *Cultural Property* fügt sich zusammen aus „Eigentum" – einer üblicherweise rechtlich definierten und verankerten und wirtschaftlich zentralen Kategorie sowie dem Adjektiv „kulturell", wodurch gleich mehrere Schleusen geöffnet werden: Es präsentieren sich Fragen nach der Zurechenbarkeit des Eigentums, der Veräußerbarkeit von Kultur sowie nach globalen Maßstäben dessen, welche Rechte und Pflichten mit dem Eigentum einhergehen können, worin wiederum die Definitionsproblematik von „Kultur" einerseits sowie kulturell divergierende Konzepte von Eigentum andererseits zu der komplexen Forschungsmatrix beitragen. (Bendix und Bizer 2010: 3)

Heute – in der Rückschau – können wir eher gelassen bestätigen, dass zwar der Konstituierungsprozess tatsächlich sehr wichtig war, um die Formierung von kulturellem Eigentum – etwa als materielles oder immaterielles Welterbe (vgl. Bendix und Hauser Schäublin sowie Eggert und Mißling, beide in diesem Band) – nachzeichnen und analysieren zu können. Letztlich führte jedoch diese Fokussierung nicht daran vorbei, sich immer wieder über den verwendeten Eigentumsbegriff Rechenschaft abzulegen. Um es vorweg zu nehmen: Wir können feststellen, dass diese Differenz der Disziplinen bezüglich des Eigentumsbegriffs aus den genannten Gründen nach wie vor besteht, jedoch insgesamt einen Mehrwert bezüglich der Art der Ergebnisse und Reichweite der Studien erbracht hat. Ein solcher Mehrwert bestand auch in einem reflexiven Sinn, nämlich hinsichtlich der disziplinären Unterschiede *und* Gemeinsamkeiten der Fächer in ihrem Zugang zum gemeinsamen Thema.

Im Folgenden stellen wir die Ansätze der Ethnologie (einschließlich Sozial- und Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie) und der Ökonomie vor, wie sie angewendet wurden und welche Resultate sich daraus ergeben haben. Wie wir zeigen werden, weisen die Eigentumsbegriffe über weite Strecken Gemeinsam-

keiten auf und bilden sozusagen ein gemeinsames Fundament; sie unterscheiden sich dann erst in der theoretischen Weiterentwicklung und im Hinblick auf die Anwendung (Forschungsfragen, -ziele, - methoden, Handlungsanweisungen) – und in den Resultaten.

Das Zitat von Regina Bendix und Kilian Bizer weist auf die Bedeutung der in den rechts- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen klar definierten Kategorie Eigentum hin. Die Autoren heben den Kern der Definition hervor, das heisst das bestimmte Verhältnis zwischen einem Eigner und dem, was sein Eigentum ist oder sein soll. Im Prinzip handelt es sich um das, was man als Privateigentum-Modell (Hann 1998: 1-5) bezeichnen könnte. Dass diese Beziehung wichtig ist, steht außer Frage und spielte in allen Projekten der Forschergruppe eine wichtige Rolle.

2 Die sozial- und kulturanthropologische Betrachtungsweise von kulturellem Eigentum

2.1 Vom „Ding" zum kulturellen Gut und Eigentum

Die Überlegungen der Ethnologen Hann (1998) und Benda-Beckmann et al. (2006) zum Eigentumsbegriff und den Umgang mit Eigentum waren in sozial- und kulturanthropologischen Projekten wegleitend (vgl. dazu auch Tauschek 2013: 139–149). Dementsprechend interessierten uns die Beziehungen zwischen Individuen und/oder Gruppen, die entstehen, indem sie sich auf ein bestimmtes „Ding" beziehen und Rechte daran geltend machen. Mit „Ding" (*thing*) können, in Anlehnung an Appadurai (1986), materielle wie immaterielle Elemente gemeint sein, die einerseits in Lebenswelten eingebettet sind, andererseits auch Lebenswelten konstituieren. Über sie werden soziale Beziehungen errichtet und erhalten. Der Begriff des „Dings" soll die Dichotomie von Mensch und Objekt aufheben, weil beides in der gerade beschriebenen Art nicht voneinander trennbar ist. Im Unterschied dazu verwenden wir den Begriff kulturelles Gut erst dann, wenn materielle oder immaterielle Dinge (einschließlich Wissen und ideelle Eigenschaften, beispielsweise „indigen" zu sein) eine Objektivation erfahren haben und Objekte des Begehrens und des Besitzes geworden sind. Folglich taucht auch die Kategorie „kulturelles Eigentum" erst in jenen Lebenszusammenhängen auf, in denen ein „Ding" zu einem kulturellen Gut transformiert wird, das als (begrenzte) Ressource wahrgenommen wird. Kulturelle Phänomene sind dann eine Ressource, wenn ihnen das Potential einer zusätzlichen Wertschöpfung zugeschrieben wird, die über ihre kulturimmanente Funktion und Bedeutung (kulturimmanenter Wert eines „Dings") hinausgeht und verschiedene Individuen oder Gruppen auf dem Hintergrund bestimmter Ziele ein Interesse an deren Besitz oder der Kontrolle darüber haben. Als Beispiel wäre dabei in etwa an das Ritual einer lokalen Gruppe zu denken, das von

staatlichen Entscheidungsträgern als kulturelles Gut ausgewählt wird, um es der UNESCO als Welterbe vorzuschlagen. Das Kalkül, dass durch eine UNESCO-Listung das Ritual als kulturelles Gut, abgesehen von einem erheblichen Zuwachs an nationalem Prestige, auch eine profitable touristisches Attraktion werden kann, spielt dabei, so haben unsere Untersuchungen gezeigt, eine wichtige Rolle. Der Begriff der kulturellen Ressource verdeutlicht den zielgerichteten Aspekt in der Betrachtung von Kultur im Hinblick auf eine zusätzliche Inwertsetzung.

Festzuhalten ist, dass unterschiedliche Akteure demselben kulturellen Gut, das sie besitzen oder über das sie Kontrolle ausüben möchten, qualitativ unterschiedliche Werte zuschreiben und daraus ebenso unterschiedliche Ansprüche oder Rechte ableiten können. Diese „Werte" können monetärer Art sein (der Preis, den beispielsweise eine „Antiquität" oder ein „Exotikum" auf einer Auktion erzielen kann), oder sakraler Art, was eine Veräußerbarkeit ausschließt (etwa der Schädel – Stichwort *human remains* – eines Vorfahren). Der Wert kann auch durch eine identitätsstiftende Bedeutung bestimmt werden (beispielsweise, wenn der ideelle Wert eines materiellen oder immateriellen Objekts für die Gemeinschaft im Vordergrund steht). Ausgehend von dem Netz von sozialen Beziehungen, das die unterschiedlichsten Akteure über ihr direktes oder indirektes Interesse an einem kulturellen Gut auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen Ziele verbindet, sind die Werte, auf die sie sich berufen, verschieden. Dementsprechend begründen sie Eigentumsansprüche, indem sie Rekurs auf ein Wertsystem und staatliche, traditionale, religiöse oder moralische Rechte nehmen. Auf diese Weise kann dasselbe kulturelle Gut mit einem Bündel unterschiedlicher, im Hinblick auf das Durchsetzungsvermögen der Akteure oft auch hierarchisch gegliederter Rechte (und Verpflichtungen) versehen sein. In der Folge ist es nicht möglich, einen einzigen Eigner eines kulturellen Gutes zu identifizieren, außer man erkennt die Legitimität nur einer einzigen Art von Rechten an. Ethnologische Forschungen versuchen jedoch gerade diese Bündel von Ansprüchen, Rechten und Legitimationen sichtbar zu machen und zu zeigen, welche Entscheidungen auf welcher Grundlage schließlich von welchem Gremium gefällt werden und zur Bestimmung eines „rechtmäßigen" Eigentümers führen.

2.2 Verschachtelung von Ansprüchen und Rechten als Folge von Propertisierung

Bei der Untersuchung von kulturellem Eigentum sind drei Dimensionen zu berücksichtigen: 1) die sozialen Einheiten (*units*) der Akteure, die Anspruch auf ein kulturelles Gut erheben, 2) die Werte, welche diese Akteure diesem kulturellen Gut zuschreiben und ihre Begründung, und 3) die Rechte und Verpflichtungen, welche die Akteure daraus für sich und andere ableiten. Zusammengefasst bedeutet dies, dass eine ethnologische Untersuchung sich jeder Akteursgruppe zuwendet und sich auf deren Perspektive einlässt, um sie nachzeichnen zu können.

Als Beispiel für die unterschiedlichen Akteursgruppen, die Verschachtelung ihrer Ansprüche und die Rechte und die Werte, auf die sie sich berufen, soll die alte Khmer Tempel- und Königsstadt Angkor in Kambodscha kurz skizziert werden (vgl. Hauser-Schäublin 2011).[1] Seit der Ernennung zu einem UNESCO-Welterbe („Angkor-Park") verfügt der kambodschanische Staat als oberste Instanz über das ganze Gebiet, denn im Rahmen der nationalen Umsetzung der UNESCO-Management-Richtlinien wurde das ganze Land, das zuvor weitgehend aus Privatland bestand, zu Staatsland transformiert. Zudem wurden Zonen mit bestimmten Nutzungsvorschriften errichtet. Zur Verwaltung des Angkor Parks – der als „Welterbe der Menschheit" im Prinzip allen Bewohnern dieser Welt für einen Besuch offen steht – hat der Staat eine besondere Verwaltungsbehörde, APSARA (zu der auch eine ansehnliche Zahl von Wächtern sowie eine Heritage-Polizei gehören) eingerichtet. Diese Behörde ist für den Schutz und den Erhalt der Monumente zuständig. Sie hat zahlreiche Vorschriften und Verbote erlassen, welche die Nutzung und Bewahrung der Anlage regeln. Dieser für die alte Tempel- und Königsstadt zuständige neue und mit bedeutenden Befugnissen ausgestattete Akteur ist weltweit vernetzt, nicht zuletzt über die vielen vor Ort tätigen Restauratoren/Konservatoren-Teams verschiedenster Staaten, die internationalen Touristikunternehmen, die um Spezialbewilligungen ersuchen, sowie über die private Firma (sie gehört zur Sokimex-Mineralölgruppe), die für den Verkauf von rund 3 Millionen Eintrittskarten pro Jahr in den Angkor-Park an Touristen aus aller Welt zuständig ist. Diese Institutionen (die verantwortlichen Ministerien, APSARA, Restauratoren-Teams, etc.) mit ihren zum Teil auch inkompatiblen Zielen, Ansprüchen, Rechten und Aufgaben (Verpflichtungen) sind erst durch die UNESCO Welterbe-Listung entstanden. Sie haben sich insgesamt zu den dominanten, teilweise auch rivalisierenden Akteuren aufgeschwungen, welchen sich die lokale Bevölkerung, die seit vielen Generationen in diesem Gebiet und mit den sakralen Stätten gelebt hat, fügen muss. Diese lokalen Bewohner ihrerseits besitzen Ansprüche auf die Nutzung der Tempelstätte und machen traditionelle Landrechte geltend. Sie betonen den sakralen Wert der Tempelstätte, wo sie ihre Gottheiten verehren. Diesen religiösen Werten stehen profane Werte gegenüber – Tempel als Monumente, die jedermann wie ein Museum besuchen darf. Kurz: durch die Inwertsetzung der antiken Tempel- und Königsstadt als UNESCO-Welterbe ist eine Verschachtelung von Eigentumsansprüchen und -rechten entstanden, die mit sich vielfach überschneidenden sozialen Beziehungen der verschiedenen Akteursgruppen verbunden sind; sie alle an diesem kulturellen Gut partizipieren und Rechte geltend machen.

[1] In der ersten Förderperiode (2008-2011) wurden diese Fragen im Projekt „Prozesse der Konstituierung eines ‚Weltkulturerbes' und dessen Bedeutung am Beispiel Angkors (Kambodscha)" untersucht (Mitarbeiterin: Aditya Eggert; Research Fellow: Keiko Miura; vgl. dazu die Beiträge Hauser-Schäublin 2011).

Dieses Beispiel verdeutlicht, wie „Angkor Park“ ein kulturelles Gut geworden ist, an welches unterschiedlichste Akteure Ansprüche stellen, Rechte geltend machen und dadurch miteinander in vielfältige (hierarchisch strukturierte) Beziehungen geraten. Dahinter stehen auch Propertisierungsprozesse: Die Transformation einer ehemals vielgliedrigen sozialen Lebenswelt der lokalen Bevölkerung in ein nationales und internationales *materielles* kulturelles Eigentum (eine Welt der Objekte), dem die Bedürfnisse und Interessen der Bewohner untergeordnet wurden. Die Ausschnittbestimmung (die Auswahl und Festlegung der Gebietsgröße) auf dem Hintergrund eines bestimmten Zieles (zum Beispiel die Ernennung der Tempelruinen zu einem Weltkulturerbe), bildete einen ersten entscheidenden Schritt zur Verdinglichung von „Kultur“, die Voraussetzung für eine Propertisierung ist.

2.3 Kulturelles Eigentum und lokale Aushandlungen

Die Auswahl und Ausschnittbestimmung erfolgt immer dann, wenn ein ausgewählter kultureller Bereich – seien es materielle oder immaterielle Dinge oder gar Wissen – als Ressource wahrgenommen wird, weil verschiedene Akteursgruppen ein Interesse daran besitzen. Dies gilt auch für ideelle Bereiche, etwa, wie ein anderes Projekt gezeigt hat, mit dem wir uns in den vergangenen Jahren beschäftigten, Indigenität.[2] Das Sich-Berufen auf Indigenität, d.h. indigen zu sein, rückt ein exklusives identitätsstiftendes Moment von Kultur in den Vordergrund. Indigen zu sein, bedeutet bestimmte Definitionskriterien bezüglich Kultur zu erfüllen, die einen Sonderstatus mit zusätzlichen Rechten jenseits derjenigen der Allgemeinheit begründen. Nicht nur Staatsbürger zu sein, sondern zusätzlich auch indigen, bedeutet die Schaffung einer doppelten Staatsbürgerschaft. Der Verband indigener Völker Indonesiens, Indigenous Peoples’ Alliance of the Archipelago (AMAN; 1999 gegründet), hat die Kriterien zur Bestimmung von Indigenität weit gefasst: Als indigen gilt eine Gemeinschaft dann, wenn sie seit Generationen auf einem traditionell angestammten Gebiet lebt und ihr Leben durch überlieferte von den Vorfahren geschaffene Regeln (*adat*) bestimmt ist. Wie groß das Interesse an der Ressource Indigenität als Mittel zur Selbstidentifikation ist, zeigt das explosionsartige Anwachsen von Mitgliedsgruppen bei AMAN: Anfang 2014 waren es bereits über 2000. Als indigen anerkannt zu sein ermöglicht Gemeinschaften, sich innerhalb einer Region und vor allem gegenüber dem Staat neu zu positionieren und Rechte einzufordern, die ihnen zuvor (während des Suharto-Regimes 1966-1998) abgesprochen worden waren. Im Vordergrund stehen Rückforderungen von Land und die Kontrolle über Bodenschätze; von beidem hatte die frühere Regierung lokale Gruppen enteignet. Indigen zu sein, Indigenität nachweisen zu können,

[2] Kulturelles Erbe zwischen Souveränität indigener Gruppen, Staat und internationalen Organisationen am Beispiel Indonesiens (Wissenschaftliche Mitarbeiterinnen: Serena Müller und Miriam H. Sanmukri; Research Fellow: Fadjar I. Thufail; Laufzeit: 2011–2014; vgl. dazu auch deren Beiträge im Sammelband Hauser-Schäublin 2013).

wurde zu einer Ressource symbolischen Kapitals, die neue soziale Chancen und ökonomische Gewinne versprechen. Anzumerken ist, dass der Staat diese Ressource – aus verständlichen Gründen angesichts der bevorstehenden Rückforderung von Rechten an Land und Bodenschätzen – verknappen möchte, indem er eine wesentlich eingeschränktere Definition von „indigen“ in der Verfassung vorschlägt.

Die Berufung auf Indigenität dient auf lokaler und regionaler Ebene auch dazu, kulturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede und damit Gruppengrenzen auszuhandeln: Was gehört zur geteilten indigenen Kultur (Ausschnittbestimmung) und wer gehört dazu (In- und Exklusion) – und welcher Akteur besitzt die Definitionsmacht und kann sich durchsetzen (vgl. das Beispiel Nordhalmahera im Beitrag von Müller und Sanmukri in diesem Band)? Kurz: Der Anspruch einer Gruppe, indigen zu sein und eine entsprechende Kultur und Identität zu besitzen, hat in Indonesien zu ganz neuen Gruppenformierungen auch im Sinne von Ethnogenese und vielfältigen Beziehungsgeflechten und Strukturen innerhalb und zwischen Gruppen sowie den zahlreichen, aber dennoch unterschiedlichen Gruppierungen und dem Staat geführt (vgl. Hauser-Schäublin 2013; Merlan 2013).

Auseinandersetzungen darüber, wessen Eigentum ein kulturelles Gut ist, verweisen oft auch auf weitere sozio-politische Schauplätze, die erst dann sichtbar werden, wenn man die Beziehungsnetze und Akteure jenseits der im Vordergrund stehenden Kontrahenten verfolgt. Die Untersuchung der Rückforderung eines reich geschnitzten Bugaufsatzes eines Bootes, den deutsche Kolonisatoren bei der Unterwerfung lokaler Königtümer in Kamerun 1884 als Kriegsbeute mitgenommen hatten (vgl. Splettstößer 2014 und in diesem Band) möge dies illustrieren: Heute befindet sich dieser Bootsaufsatz im Völkerkundemuseum in München. Ein Nachfahre (Prinz) des damals geplünderten Königshauses fordert die Rückgabe dieses Artefakts, das er als kulturelles, sakrales Erbe seiner königlichen Vorfahren bewertet, an ihn und seine Familie. Eine Rückgabe erhofft er sich, indem er sich zusätzlich auf moralische Werte bezieht und einen solchen Akt als Zeichen der Wiedergutmachung und Aussöhnung verstehen möchte.

Neben den Begründungen und Rechten, auf die sich beide Parteien und die mit ihnen verbundene Instanzen berufen, interessiert sich eine ethnologische Untersuchung auch für Aushandlungen, die weniger im Scheinwerferlicht einer internationalen Öffentlichkeit stehen. Entsprechend stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Rückgewinnung dieses Artefakts von einem staatlichen deutschen Museum für die Positionierung des Prinzen innerhalb seines Clans, seines weiteren Umfeldes, gegenüber anderen traditionalen Königtümern Kameruns und auch gegenüber dem kamerunischen Staat und seinen Institutionen, die sich mit nationalem kulturellem Erbe befassen (beispielsweise das Nationalmuseum), besitzt und welches zusätzliche soziale Kapital er damit lokal, regional und national aushandeln kann.

Auf diese Weise ausgerichtete ethnologische Untersuchungen nehmen selbstverständlich die bestehenden verbindlichen internationalen und nationalen Rechtsordnungen betreffend Kulturgüterschutz und ihre offizielle Anwendung zur Kenntnis. Jedoch versuchen sie, darüber hinausgehend, das weitgespannte Netz von Erwartungen, Ansprüchen und Verpflichtungen und die darin involvierten eher im Hintergrund agierenden Akteure aufzuzeigen.

3 Die ökonomische Betrachtungsweise von kulturellem Eigentum

Die ökonomische Sichtweise auf kulturelles Eigentum ergibt sich aus dem allgemeinen ökonomischen Verständnis von Eigentum und seiner Legitimierung. Hieraus leiten sich die Schwerpunkte der ökonomischen Forschung unserer Gruppe ab. Auf normativer Ebene fokussierte die Gruppe auf der Legitimierung kultureller Verfügungsrechte, wohingegen die positiv-analytische Forschung sich mit Abschätzungen der zu erwartenden volkswirtschaftlichen Folgen jener Rechte befasste, um auf dieser Basis wiederum Regulierungsempfehlungen abzuleiten.

Im Allgemeinen konstituiert sich Eigentum aus einem Bündel an exklusiven Verfügungsrechten, mit denen der Eigentümer Dritte vom Eigentum ausschließen kann. Hierzu zählen etwa das Recht auf Benutzung und das Recht, die Erträge aus dem Eigentum zu beziehen, es abzuändern oder zu verkaufen. Dass Eigentumsrechte bestehen, sehen Ökonomen als fundamentale Funktion des Besitztums (-bedürfnisses) an einer Sache (Gintis 2007). Individuen schätzen Dinge, die zu ihnen gehören als wertvoller ein, als Dinge, die nicht zu ihnen gehören. Sie wollen diese Dinge behalten, darüber verfügen und andere von ihnen ausschließen, was als ein Grund für die Schaffung von Verfügungsrechten anzuführen ist (vgl. Bizer 2013). Gesamtgesellschaftlich lassen sich Verfügungsrechte beispielsweise damit begründen, dass sie Sicherheit schaffen und produktive Investitionen in Eigentum fördern. Dies steigert das Allgemeinwohl im Vergleich zu einer Situation, in der Eigentum Dritten gegenüber nicht durchsetzbar ist. Hier müssen Eigentümer stets fürchten, dass Dritte sich der Früchte ihrer Investition bemächtigen, was entweder unproduktive Investitionen in den Schutz des Eigentums nach sich zöge oder Investitionen komplett versiegen lassen könnte. Beispielsweise verfolgt die Schaffung von Verfügungsrechten für immaterielle Schöpfungen etwa durch das Urheber- oder Patentrecht den Zweck, das Allgemeinwohl zu steigern, in dem potenziellen Erfindern ein schöpferischer Anreiz gewährt wird. Durch diese Verfügungsrechte können Erfinder für einen begrenzten Zeitraum exklusiv über etwaige Erträge aus ihren Erfindungen verfügen und Dritte, die diese Erfindungen kostengünstig kopieren und ebenfalls vermarkten könnten, hiervon ausschließen.[3] Nach

[3] Im Falle des Urheberrechts beträgt die Zeitspanne i.d.R. 70 Jahre nach dem Tod des Autors; Patente laufen i.d.R. für die Dauer von 20 Jahren.

Ablauf der jeweiligen Zeitspanne fällt die Erfindung der Allgemeinheit zur freien Verwendung zu und kann als Basis für neue Erfindungen dienen.[4]

Aus ökonomischer Perspektive bedürfen kulturelle Güter ebenfalls entsprechender exklusiver Verfügungsrechte, um der wirtschaftlichen Kategorie des Eigentums anzugehören. Für viele materielle Güter ist dies der Fall, wie etwa bei einer historischen Stätte, die durch einen Besitztitel an einem Stück Land geschützt ist. Immaterielle Kulturgüter sind jedoch häufig ungeschützt. Hierzu zählen vor allem traditionelle kulturelle Ausdrucksformen, wie Rituale, Tänze, Geschichten oder Legenden, die zur Zeit – sieht man von kulturspezifischen Sachlagen, wie sie die oben geschilderte ethnologische Perspektive vermittelt – frei zugänglich der Public Domain angehören. Sie kennzeichnet, dass sie vor Generationen durch ganze Gruppen bereitgestellt und bis heute reproduziert und weiterentwickelt worden sind. Das Patent- oder Urheberrecht schützt jedoch lediglich Neuschöpfungen, ist zeitlich begrenzt und auf Individuen zugeschnitten und deshalb nicht anwendbar (vgl. Lewinski 2007). Einzig im Falle traditionellen Wissens, welches in auf dem Markt gehandelten Produkten einer bestimmten Region verkörpert ist, existiert derzeit das Schutzsystem der geographischen Herkunftsangaben. Hierbei wird einer Region das exklusive Verfügungsrecht an einem im Marktprozess verwendbaren Label zugesprochen. Es zielt darauf ab zu verhindern, dass Produzenten eine regionale Spezialität, die auf traditionellem Wissen und traditionellen Herstellungsverfahren beruhen, kostengünstig nachahmen, unter gleichem Namen vertreiben und somit die traditionellen Produkte zusammen mit dem zugrunde liegenden Wissen verdrängen.

Die Legitimierung kultureller Verfügungsrechte im Falle traditioneller kultureller Ausdruckweisen fällt im Vergleich zum Urheber- oder Patentrecht etwas schwerer. Da die Ausdrucksformen über Generationen überliefert sind und bereits existieren, werden kulturellere Verfügungsrechte nicht dafür benötigt, einen Anreiz zu Gemeinwohl fördernden Neuschöpfungen kultureller Ausdrucksweisen zu generieren. Wie jedoch eingangs erwähnt, stiften kulturelle Güter stets Identität für ihre Herkunftsgemeinschaft. Die Forschung unserer Gruppe hat gezeigt, dass diese Identitätsstiftung ein Grund sein kann, kulturelles Eigentum zu schützen. Für den Fall, dass eine Verwendungen eines Kulturgutes außerhalb seines traditionellen Kontexts zu Verletzungen der fundamentalen Identität (Würde) einer Herkunftsgemeinschaft führt, ist der Schutz des betreffenden Gutes ökonomisch gerechtfertigt (Bicskei et al. 2012a).[5] Zusammen mit dem für alle Güter vorhandenen Besitztumsbedürfnis könnte gerade auch die identitätsstiftende Wirkung traditioneller kultureller Ausdrucksweisen zu den Bemühungen betroffener Länder geführt haben, entsprechende Verfügungsrechte auf internationaler Ebene im Rahmen der Verhandlungen innerhalb des *Intergovernmental Committee on Intellectual Pro-*

[4] Ein weiteres Argument zur Steigerung des Allgemeinwohls durch die Schaffung privater Verfügungsrechte ist die Internalisierung negativer externer Effekte (Demsetz 1967).

[5] Siehe dazu ausführlicher Lankau et al. in diesem Band.

perty and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore der Weltorganisation für geistiges Eigentum (WIPO) anzustreben (vgl. Groth et al. in diesem Band). Hierbei zeigte sich jedoch, dass die Interessenlage weltweit zu heterogen ist, um über minimale Resultate hinaus rechtlich verbindliche kulturelle Verfügungsrechte zu schaffen (Lankau, Bizer, Gubaydullina 2009). Dennoch entwickelte die internationale Staatengemeinschaft verschiedene Modellgesetze zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. Diese sind im Vergleich zum bestehenden Immaterialgüterrecht modifizierte gruppenbezogene Verfügungsrechte, die auch als *sui generis* Rechte bezeichnet werden (vgl. Bizer 2013).

Geographische Herkunftsangaben zum Schutz von traditionellem Wissen lassen sich dadurch legitimieren, dass die entsprechenden, am Markt gehandelten Produkte das Charakteristikum von Vertrauensgütern aufweisen. Solche Güter kennzeichnet, dass zwischen Käufer und Verkäufer eine Informationsasymmetrie bezüglich der Produkteigenschaften besteht. Sollten beim Kauf keine verlässlichen Informationen zu Produkteigenschaften, die auf traditionellem Wissen basieren, vorliegen, so fällt es dem Käufer schwer, zwischen traditionellen Produkten und billigeren Kopien zu unterscheiden. In einer solchen Situation drohen traditionelle Produkte, samt dem in ihnen verkörperten Wissen, vom Markt verdrängt zu werden. Geographische Herkunftsangaben sollen ein solches Marktversagen aufgrund „adverser Selektion" (Akerlof 1970) verhindern, indem sie den Konsumenten die relevanten Produktinformationen über ein entsprechendes geschütztes Label leicht zugänglich machen (Bicskei et al. 2012b).

Neben der Begründung von kulturellen Verfügungsrechten stehen ebenfalls deren regulative Folgen im Fokus des ökonomischen Forschungsinteresses. Im Fall der *sui generis* Rechte zum Schutz von traditionellen kulturellen Ausdrucksweisen ergibt sich etwa ein Spannungsfeld zwischen dem Nutzen, d.h. dem Ausmaß der Berücksichtigung lokaler Schutzinteressen auf der einen Seite sowie den mit dem Schutz einhergehenden sozialen Kosten auf der anderen Seite. Je stärker Schutzrechte an lokale Gruppen verteilt werden, desto größer ist zwar die Wahrscheinlichkeit, dass deren Schutzpräferenzen Beachtung finden und es zu keiner Verletzung ihrer fundamentalen Identität (Würde) kommt. Dennoch führt eine lokale Rechteallokation erhebliche Transaktionskosten in der Aushandlung externer Zugriffe auf traditionelle kulturelle Ausdrucksweisen mit sich. Dies ist deshalb gesellschaftlich relevant, weil traditionelle kulturelle Ausdrucksweisen ebenfalls zu dem potenziellen Wissenspool gehören, aus dem eine Gesellschaft Innovationen generieren kann. Transaktionskosten betreffen zum einen die Identifikation der lokalen Rechteinhaber. Es ist nicht immer eindeutig, welcher lokalen Gruppe die exklusiven Rechte an einer traditionellen kulturellen Ausdrucksweise zustehen und deren Identifikation kann sehr kostenintensiv sein. Darüber hinaus entstehen Kosten der Verhandlungen des Zugriffs. Sollten Gruppen beispielsweise gesplittert sein, sodass deren Repräsentanz nicht eindeutig ist und mehrere Gruppenmitglieder über Entscheidungsgewalt verfügen, so müsste mit jedem einzelnen Entscheidungsträger verhandelt werden. Dies würde den Zeitaufwand der Verhandlungen,

aber auch die eventuell notwendigen monetären Kompensationen einzelner Entscheidungsträger gegenüber einem Fall mit nur einem Verhandlungspartner erhöhen. Alles in allem führt eine lokale Rechteallokation für traditionelle kulturelle Ausdrucksweisen zwar aller Wahrscheinlichkeit nach zu dem gewünschten Effekt der Respektierung der Identität der Herkunftsgemeinschaften, dennoch darf eine ökonomische Betrachtung nicht die zu erwartenden sozialen Kosten außer Acht lassen. Vor diesem Hintergrund wäre ein Modellgesetz in Erwägung zu ziehen, welches eine effizientere Entscheidungsfindung zur Senkung der Transaktionskosten beinhaltet (für nähere Informationen hierzu siehe Lankau 2013, sowie Lankau et al. in diesem Band). Darüber hinaus schaffen die *sui generis* Rechte Verhaltensanreize, die dynamische Wirkung entfalten können. Die Inwertsetzung traditioneller kultureller Ausdrucksformen kann beispielsweise eine Veränderung der kulturellen Praxis nach sich ziehen. So könnten sich Herkunftsgemeinschaften in der Bereitstellung ihrer Kulturelemente den Marktprozessen anpassen und somit kulturelle Hervorbringungen vernachlässigen, die keinen Ertrag versprechen.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass kulturelles Eigentum aus ökonomischer Sicht stets eines Bündels an exklusiven Verfügungsrechten bedarf. Das ökonomische Forschungsinteresse fokussiert dabei zum einen auf der normativen Begründung solcher kulturellen Verfügungsrechte. Im Allgemeinen lässt sich ein Schutz immaterieller Kulturgüter dann rechtfertigen, wenn dies das Gemeinwohl steigert beziehungsweise es ihre identitätsstiftende Wirkung gebietet sowie, wenn ein Marktversagen aufgrund asymmetrischer Informationen bei auf dem Markt gehandelten Kulturgütern besteht. Zum anderen unternahm die Forschergruppe positiv-analytische Einschätzungen für infrage kommende kulturelle Verfügungsrechte, wie die dem Urheberrecht gegenüber modifizierten gruppenbezogenen *sui generis* Rechten und den gruppen- und raumbezogenen Geographischen Herkunftsangaben (GIs). Hierbei standen die Erreichung des regulativen Ziels sowie die sozialen Kosten, die ein Verfügungsrecht nach sich zieht, im Vordergrund. Vor dem Hintergrund der Legitimierung der Verfügungsrechte ist die Ökonomik stets bestrebt, normative Politikempfehlung abzugeben, um einen effizienteren regulativen Zustand zu erreichen.

****

Wiewohl die fachspezifischen Auffassungen von Eigentum in diesen zwei Darstellungen und in der Art, wie wir jeweils in unseren Teilprojekten der Konstituierung von Cultural Property nachgegangen sind, erhebliche Unterschiede aufzeigen, so ist dennoch das ergänzende Potential von kulturwissenschaftlichen und wirtschaftswissenschaftlichen Zugriffen auf Eigentumsproblematiken augenscheinlich. Aus der ethnologisch ersichtlichen „Verschachtelung" von kulturellen Eigentumsansprüchen erwächst aus ökonomischer Perspektive die Frage nach Transaktionskosten, die die Handhabung eines kulturellen Gutes umranken. Identität und identitätsstiftendes Potential materieller und immaterieller Kulturgüter wiederum sind Faktoren innerhalb des komplexen und dynamischen Verhandelns von Cultural

Property, welches eine ethnographische Forschung dokumentiert, die aus ökonomischer Sicht einen Schutz durch exklusive Verfügungsrechte normativ rechtfertigen. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass auch unterschiedliche Akteure auf „identitätsstiftend“ rekurrieren können.

Literaturverzeichnis

Akerlof, George A.
1970 The Market for “Lemons”: Quality Uncertainty and the Market Mechanism. The Quarterly Journal of Economics 84 (3): 488–500.

Appadurai, Arjun (Hrsg.)
1986 The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Benda-Beckmann, Franz von, Keebet von Benda-Beckmann und Melanie G. Wiber (Hrsg.)
2006 Changing Properties of Property. New York: Berghahn Books.

Bendix, Regina und Kilian Bizer
2010 Einleitung. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 1–24. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bicskei, Marianna, Kilian Bizer und Zulia Gubaydullina
2012a Protection of Cultural Goods: Economics of Identity. International Journal of Cultural Property 19 (1): 97-118.

Bicskei, Marianna, Kilian Bizer, Katia Laura Sidali und Achim Spiller
2012b Reform Proposals on the Geographical Indications of the European Union for the Protection of Traditional Knowledge. WIPO Journal 3 (2): 224–238.

Bizer, Kilian
2013 Sui Generis Rights on Cultural Property: An Introduction. *In* Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen: Interdisziplinäre Perspektiven. Kilian Bizer, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.), 1–9. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Demsetz, Harold
1967 Toward a Theory of Property Rights. American Economic Review 57: 347–359.

Gintis, Herbert
2007 The Evolution of Private Property. Journal of Economic Behavior and Organization 64 (1): 1–16.

Hann, Chris
1998 Introduction: The Embeddedness of Property. In: Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition. Chris Hann (Hrsg.): 1–47. Cambridge: Cambridge University Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hrsg.)
2011 World Heritage Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2013 Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription. Universitätsverlag Göttingen.

Lankau, Matthias
2013 Eine vergleichende ökonomische Analyse von sui generis Rechten zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. *In* Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen: Interdisziplinäre Perspektiven. Kilian Bizer, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.): 107–138. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Lankau, Matthias, Kilian Bizer und Zulia Gubaydullina
2009 Die verborgene Effektivität minimaler Resultate in internationalen Verhandlungen: Der Fall der WIPO. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 197–216. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Lewinski, Silke von
2007 Adequate Protection of Folklore: A Work in Progress. *In* Copyright Law: A Handbook of Contemporary Research. Paul Torremans (Hrsg.), 207–231. Cheltenham: Edward Elgar.

Merlan, Francesca
2013 From a comparative perspective: Epilogue. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 185–200. Universitätsverlag Göttingen.

Tauschek, Markus
2013 Kulturerbe. Eine Einführung. Berlin: Reimer.

Eigentum, Kultur(erbe) und Wert[1]

Regina F. Bendix

1 Zur wandelnden Konnotation von „Kultur" in Zeiten konkurrierender Inwertsetzungsregimes

Im Februar 2014 wurde das mit „Eine Streitschrift" untertitelte Buch „Hohe Kultur – Flache Debatte" (Roth 2014) in verschiedenen Medien vorgestellt und diskutiert. Erwachsen aus der Frustration mit deutscher Kulturpolitik sollte in Kurztexten und Debatten vermittelt werden, dass Kulturförderung „immer legitim" sei und dass in Zeiten von Sparzwängen das politische Abwägen, welche Investitionen sozial oder nachhaltig sind, zu oft auf Kosten von Kultur gehe (Schröder 2014). Für die beteiligten Autoren, ebenso wie die Rundfunk- und Print-Journalisten, die das Buch vorstellten, war Kultur ein eindeutiger Begriff: er konnotierte eine bildungsbürgerliche Hochkultur und beinhaltete Literatur, Kunst und Theater.[2] Nicht nur das Erscheinen dieser Streitschrift, sondern die sich insgesamt stetig verändernde Politik der Kulturförderung sind Indiz dafür, dass die Gleichsetzung von Kultur mit „Hochkultur" im gesellschaftlichen Diskurs je länger, je weniger selbst-

[1] Stränge dieses Arguments wurden im Rahmen der "Saxo Lecture" im März 2013 an der Universität Kopenhagen vorgestellt, und für die dortigen Kommentare ebenso wie diejenigen anlässlich des Vortrags im Rahmen der Göttinger Vortragsreihe „Kultur als Eigentum?" im Februar 2014 danke ich herzlich. Eine ähnlich argumentierende aber anders exemplifizierende Argumentation wurde an einer tri-nationalen Tagung in der Villa Vigoni 2012 vorgestellt (vgl. Bendix 2015). Ausführliches Feedback erhielt ich von Charles Briggs, Johannes Fabian, Orvar Löfgren und Marie Sandberg.

[2] Aufmerksam gemacht wurde ich auf das Buch am 27.2.2014 über das Morgenprogramm des Radiosenders „hr2", das bezeichnenderweise „Kulturfrühstück" heißt, wo um 7:30 Uhr diese Textsammlung in der Frühkritik vorgestellt wurde.

verständlich ist. Hierfür gibt es viele Gründe, die unter Stichworten wie Demokratisierung und Globalisierung der Wertsetzungen von Kulturgütern einerseits und andererseits der Nutzung und Vervielfältigung von Kulturgütern in verschiedensten Marktnischen gefasst werden können.

Aufbauend auf den Arbeiten unserer Forschergruppe zur Macht des Kulturerbe-Regimes und seiner Rolle in Inwertsetzungsprozessen (Bendix, Eggert und Peselmann 2013) zeigt dieser Beitrag, wie die zunehmende Profilierung von Kulturerbe als gesellschaftlicher ebenso wie wirtschaftlicher Ressource bestehende Schemata von kulturellem Wert sukzessive in neue Bewegungen geraten lassen. Diese Dynamisierung und Flexibilisierung ergibt sich daraus, dass mehr Menschen sich an der Verhandlung ideeller Wertzuschreibungen und damit Wertschätzung beteiligen.[3] Gesellschaften sind demokratischer und heterogener geworden und Akteure verfügen zum einen vermehrt über ein anthropologisiertes, kulturelles Selbstbewusstsein und beteiligen sich zum andern an der Produktion oder zumindest am Konsum von – ebenfalls vermehrt – global zirkulierenden Auszügen kultureller Ästhetiken. Ideelle Wertzuschreibungen vermengen sich mit wirtschaftlichen Interessen, wodurch sich die Frage von Eigentümerschaft mehr oder weniger virulent zu den Verhandlungskomponenten hinzugesellt.

Für Kulturtätige in den etablierten Bereichen der „Hochkultur“ mag solches Umdenken noch nicht oder kaum sichtbar sein. Aus einer historisch vertiefenden und an konkreten Beispielen nachvollzogenen Sicht erweist sich jedoch das Konzept der „flexibilisierten Kultur“ (Hauser-Schäublin und Klenke 2010) anwendbar weit über Welterbe-Dynamiken hinaus und vermittelt Möglichkeiten, die tektonischen Veränderungen im Verständnis und der Handhabung von „Kultur“ als erhaltenswert und förderungswürdig nachzuvollziehen. Nach einleitenden Überlegungen zur Nützlichkeit von Anführungsstrichen um den Kulturbegriff nicht nur im interdisziplinären Arbeiten, sondern auch in der Entwicklung von Inwertsetzungsinstrumenten, wendet sich der Beitrag dem Beispiel „Kinderspiel“ zu, um daran Stationen der Förderung von „Kultur“ aufzuzeigen. Die Darstellung mündet sodann in weitergreifende Fragen dazu, welche Konsequenzen sich hieraus für die „Kultur“-Förderung ergeben, die sich längst erweitert hat von einem auf ästhetisch besonders begabte Individuen ausgerichteten Mäzenatentum, obwohl das seit dem Altertum bekannte und nicht nur in westlichen Gesellschaften praktizierte Verhältnis von Patron und Künstler beileibe nicht verschwunden ist. Die Erweiterung des Spektrums förderungswürdiger „Kultur“-Erzeugender von Individuen auf Gruppen, Ethnien, ganze Nationen oder – in der Sprache der UNESCO – *“communities”* bringt unweigerlich auch Fragen der Eigentümerschaft mit sich. Inwertsetzung und Förderung verlangen nach einer „Zu-Eignung“, Instanzen und Insti-

[3] Die Neureflektierung von gesellschaftsverankernden Zuschreibungen davon, wer „Kultur“ (sprich „Hochkultur“) hat und damit auch gesellschaftlich dominiert, ist seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nachvollziehbar, wie dies Raymond Williams in verschiedenen Werken gezeigt hat (u.a. Williams 1976; vgl. Lindner 2003a: 75-79, 82–83).

tutionen also, über welche sich der Umgang mit Wert und Fördermitteln überprüfen lassen. Nicht nur die Erzeuger sondern auch die Förderer werden – in Form von Gemeinderäten, Vereinen und Gesellschaften, NGOs bis zu internationalen Organisation – zu Körperschaften, die nach paritätischen Vorgehensweisen und gesellschaftlich vertretbaren Normen suchen, um „Kultur“ zu würdigen, unterstützen, erhalten oder eben auch zu generieren. Hierdurch verschieben sich auch die Kapitalien, die in Pierre Bourdieus Distinktionstheorie soziale Klassenzugehörigkeit ausdrücken (Bourdieu 1982).

2 „Kultur“ ist nicht gleich Kultur: Wertzuschreibungen an ausgewählte Elemente aus dem Fluss des Lebens

Unsere Forschergruppe hat unter dem Titel „Die Konstituierung von Cultural Property: Akteure, Kontexte, Regeln und Diskurse“ Fragen dazu gestellt, wo, wie und von wem Ausschnitte oder Aspekte von Kultur in Wert gesetzt werden, welche Rechte hierzu erhandelt wurden beziehungsweise immer noch verhandelt werden, und welche Redestränge hierüber nachvollziehbar oder gar voraussehbar sind. Kultur war für das interdisziplinäre Team immer ein problematisches Wort. Für die beteiligten KulturanthropologInnen und EthnologInnen galt selbstredend der facheigene Kulturbegriff, der das gesamte Zusammenwirken von Praxen und Materialisierungen menschlichen Seins und Tuns in seiner gruppen-, ethnie-, milieuspezifischen, auch interkulturellen und immer dynamischen Ausprägung beinhaltet. Diese Fächer hinterfragen entsprechend gesellschaftliche Wertzuordnungen wie sie sich im europäischen Konzept einer „Hochkultur“ oder „Populärkultur“ äußern und sehen in solchen Wertzuordnung selbst eine kulturelle, historisch erwachsene Praxis, die für die Forschungsaufgaben relevant ist.

Für die mitforschenden Juristen, Ökonomen und Agrarökonomen blieb Kultur oft ein zweigeteilter Begriff: zum einen konnotierte er die in unserer Gesellschaft genutzte alltägliche Bedeutung von „Kultur gleich Hochkultur“, gleichermaßen ausgespart vom analytischen Blick, zum andern die „Kultur der Anderen“, bei welcher Fragen nach kulturellem Eigentum eher angesiedelt sind – indigene Gruppen, die sich gegen die Entäußerung ihres traditionellen Wissens wehren, afrikanische Gruppen, die den Raub von materieller Stammeskultur anzeigen, Aborigines, für die ihre traditionelle Kunst nicht zu einem Wirtschaftsgut erniedrigt werden sollte, oder aber auch europäische Regionalkulturen, wie etwa diejenige des Allgäus, wo regionales Nahrungswissen zu einem erfolgreichen Nischenprodukt werden kann. Die zentralen Fragen zu kulturellem Eigentum sind bisher auch eher in solchen Settings verortet; dennoch ist diese doppelte Begrifflichkeit zu durchleuchten, denn die Parzellierung beruht auch auf einer habituellen Gewissheit der Wert-Schemata der eigenen Kulturhierarchien, in welcher „Hochkultur“ quasi gesichert scheint als Überlieferung aufgeklärter Bildung und bürgerlichen Geschmacks. Die langjährige interdisziplinäre Zusammenarbeit hat entsprechend

auch immer wieder gelehrt, wie *relativ* die Grunderkenntnisse und wissenschaftlichen Anliegen meines eigenen Faches sind und wie ungemein schwierig es ist, sie in sinnvoller Weise in den fächerübergreifenden Dialog und damit auch zu einer fruchtbaren gesellschaftlichen Wirkung zu bringen. Dieser Beitrag wird unter anderem die sukzessive Auflösung dieser scheinbar festen „Kultur"-Wertungen in viele verschiedene Bindestrich-Kulturen und assoziierte Wertungen nachzeichnen. Das habituelle Werte-Selbstverständnis, das hinter Begriffen wie Hochkultur steht, soll damit hinterfragt werden. Die scheinbar fest verankerten, im Lauf der Geschichte akkumulierten Inwertsetzungsprozesse von Kultur sollen stattdessen in ein Verhältnis gesetzt werden mit den sich neu etablierenden Wertzuschreibungen.
Gerade weil der Kulturbegriff in unserer interdisziplinären Verbundforschung kaum deckungsgleich war, haben wir weder Kultur noch kulturelles Eigentum für unsere Zwecke definiert. Die KulturanthropologInnen und auch die EthnologInnen haben unter der Prämisse geforscht, dass die „Kultur", die bei Eigentumsansprüchen zur Debatte steht, in Anführungsstrichen aufscheint. Denn: Wertzuschreibung und Eigentumsanspruch bedeuten immer auch ein Herausheben und Loslösen aus dem dynamisch-vernetzten Zusammenhang, den wir fachlich allenfalls mit Kultur bezeichnen würden. Vielmehr haben wir Akteure und die Prozesse, die sie in Bewegung setzten in den Blick genommen und Fragen beantwortet wie etwa die folgende:

- Welche Prozesse machen „Kultur" zur Ressource? Das können zum Beispiel die Ernennung und Vermarktung von materiellen ebenso wie immateriellen Gütern als Kulturerbe sein; die Anerkennung von traditionellem Wissen als wirtschaftsrelevantes Gut, wie dies etwa Wissen um Heilpflanzen oder auch um Rezepturen darstellt und worüber in der Weltorganisation für geistiges Eigentum, nunmehr bereits seit 2001, verhandelt wird (vgl. Groth 2012); und der Verkauf oder Diebstahl von alltäglichen ebenso wie sakralen Gegenständen, deren „Wert" ihren Erstellern oft erst durch diese legale oder illegale Zirkulation bewusst wird.

Eine Dokumentation und Analyse dieser Prozesse eröffnet Antworten für die weiteren Fragen:

- Wer verfolgt welche Motivationen entlang eines Spektrums von ideellen und spirituellen, politischen und ökonomischen Interessen (jeweils mit den sich ergebenden Problemen)?
- Wie und von wem werden Eigentumsansprüche gestellt, und welche Probleme ergeben sich daraus für wen?
- Welche Institutionen und Rechte bilden sich dafür heraus?
- Wie werden unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen formuliert, welche die exklusive oder auch inklusive Teilhabe an einem Kulturgut auszuhandeln versuchen?

Die Forschung hat sich also mit sich herausschälenden, neueren und neusten Praxen befasst, mittels welcher Kultur mit Wert versehen und der Wert legitimiert

wird. In der Kulturanthropologie wurde hierfür schon 1995 der Begriff „metakulturelle Praxen" als empirisch-analytische Stütze eingeführt (Kirshenblatt-Gimblett 1995, 2004; vgl. Tauschek 2013: 128f). „Meta" bedeutet hier nicht „verborgen" oder angesiedelt unterhalb „bewusster" Praktiken. Vielmehr verweist der Begriff auf den großen Aufwand an organisatorischer Energie und Arbeit, der auf dieses Hervorbringen von kulturellem Wert und dessen Gouvernance betrieben wird. Für die Akteure werden zeitweilig die Meilensteine in der Eroberung eines Welterbe Titels zu wesentlicheren Identifikationsmomenten als die Kulturlandschaft oder der Karneval, für den die Auszeichnung errungen wurde (Tauschek 2010, Peselmann 2016), Tornatore 2013).

Die in diesem Text plakativer verfolgte Frage lautet sodann: Wie erwachsen und verschwinden, verfestigen und dynamisieren sich aus diesen Prozessen Werte von „Kultur"? Trotz der starken „Fremdverortung" vieler Aspekte unserer Forschungen – etwa in Kambodscha, Indonesien oder auch Südafrika – soll dieser Frage nach dem Wert von „Kultur" und dessen Verschiebung im globalen Norden nachgegangen werden, nicht zuletzt, weil der autoritative Kulturerbe-Diskurs (Smith 2006) und die damit verbundenen Wertsetzungen westlich verankert sind (Winter 2014). Welche Rolle spielten und spielen dabei Aneignungspraxen und Eigentumsansprüche? Motiviert bin ich von der These – die sich insbesondere in unserem Arbeiten rund um Kulturerbe und das durch dieses UNESCO-Instrument entstehende Kulturerbe-Regime herauskristallisiert – dass die Inwertsetzung von Kultur zu Kulturerbe durch staatliche bis überstaatliche und globale Instrumente und Institutionen zur Aufweichung und Dynamisierung von hergebrachten Kulturkategorien beiträgt. Die Heritage-Impulse gesellen sich damit zu Tendenzen, die wir an vielen Orten wahrnehmen können, sie sind verzahnt mit Verschiebungen in der Politik der Kulturförderung und des Mäzenatentums ebenso wie mit dem Zugang zu globalisierten Paletten ästhetischer Möglichkeiten und deren Vermarktung. Die Heritage-Dynamik erlaubt einen recht breiten Blick auf die Verschiebung, Ausfransung, und Neufassung kultureller Wertigkeit im globalen Kontext.

Die Inwertsetzung von Kultur insbesondere, aber nicht nur, über die Welterbe-Institutionen – um hier die untergeordneten Thesen zu meinen Überlegungen zu nennen – erweitert und diffundiert damit „Kultur"-Kategorien auf globaler Hintergrundfolie; sie stimuliert Förderung und Sponsoring über hergebrachte Kategorien hinaus in eine nicht problemlose, aber dennoch pluralisierte Landschaft von kultureller Wertigkeit; und sie motiviert die Fassung von „Kultur" als zugleich einem Kapital und einer erneuerbaren Ressource.[4] Eine Reihe von Alltagsbeispie-

[4] In Italien wird bereits seit 2010 eine interdisziplinäre, zweisprachige Zeitschrift unter dem Titel *Il Capitale Culturale: Studies on the Value of Cultural Heritage* veröffentlicht, die den Begriff „Kapital" im ökonomische Sinne eines wertvollen Gutes, in das intellektuelle, ideell und wirtschaftlich zu investieren lohnt, nutzt. Online verfügbar unter http://riviste.unimc.it/index.php/cap-cult (Zugriff am 07.03.2014). Der Ressourcenbegriff haben Turnbridge und Ashworth 1996 für das Arbeiten mit Heritage eingesetzt (vgl. auch Ashworth und Turnbridge 2013).

len zum Aufbrechen der hergebrachten Benennung von Verortung „kultureller" Wertigkeit bietet einen Einstieg in die Beweisführung.

3 Alltagskulturelle Lockerungen „hochkultureller" Werte

Wir mögen zwar auch heute noch unsere Geschmackspräferenzen im Zusammenspiel mit der Enkulturation in soziale Schichten Ausdruck verleihen, aber einst klar kodierte Medien der kulturell gefärbten Vermittlung sind heute hybridisiert und signalisieren nicht mehr in aller Deutlichkeit, welche „Kultur" wir uns zu „eigen" machen: wer zum Beispiel auf Radio „hr2" morgens das „Kulturfrühstück" hört, findet nicht etwa reine Klassik, sondern absorbiert an einem beliebigen Morgen eine Mischung von Nora Jones, Beethoven und Frank Sinatra sowie Hinweise auf eine *spoken word*-Performanz, eine Video-Installation und ein *world music*-Event. Sender wie „hr2" oder „NDR Kultur" stehen eigentlich für „Hochkultur" (wobei „NDR Kultur" etwas zögerlicher ist in der Hybridisierung und erst um 23 Uhr nachts „Musik zwischen den Genres" ausstrahlt)[5], aber deren Programm umfasst längst nicht mehr nur Jazz zusätzlich zur Klassik. Zurückzuführen ist dies darauf, dass die zuhörenden Rezipienten vermehrt einen Unterhaltungskonsum quer zu scheinbar etablierten Schichtassoziationen praktizieren, anstatt über klar definierten Geschmack deutlich zu signalisieren, wo sie sich sozial oder auch ökonomisch verorten.[6]

Ein weiteres Beispiel des sich örtlich und rezipierend verschiebenden Kulturgenusses sind die seit einigen Jahren in Großkinos live ausgestrahlten „New York Metropolitan Opera" Inszenierungen. So werden etwa im Göttinger Kino „Cinemaxx" seit 2009 dieses renommierte Opernprogramm, aber auch live und Wiederholungsaufnahmen von Konzerten, Ballett, ja selbst Museumsausstellungen aus Salzburg, Wien, Moskau, St. Petersburg und Berlin auf die große Leinwand gebracht. Neben dem ausgewählten Kinosaal wird eine Garderobe eingerichtet, vor Beginn und in den Pausen werden Prosecco und Brezeln gereicht und manche der Besucher tragen eleganten Anzug, das kleine Schwarze oder ein äquivalentes Kleidungsstück, welches das Besondere des Anlasses verkörpert. Dies sind Versuche, im Kino als Stätte populärer Massenkultur an Insignien festzuhalten, die mit den

[5] „NDR Kultur Neo" – gesehen auf dem Online-Programm am 6.2.2014.

[6] Hier ließe sich vertiefend auf die Kritik oder vielleicht besser Justierung von Pierre Bourdieus programmatischer Darstellung zu den „feinen Unterschieden" (1982, in Französisch bereits 1979 publiziert, basierend auf Quellen der 1950er und 1960er Jahre), die sich entlang von schichtspezifischen Geschmacksgewohnheiten ergäben, eingehen, wie Rolf Lindner dies andeutete (2003b: 182). Allerdings sind die Jahrzehnte, die zwischen dem Bourdieu-Klassiker und der Kritik daran im 21. Jahrhundert auch in Betracht zu ziehen: Die Kritik ergibt sich nicht zuletzt aus den in diesem Beitrag skizzierten Veränderungen und Aufbrüchen in Geschmack und Wertzuschreibungen. Meine Beobachtungen hierzu ergeben sich wiederum aus der Arbeit mit der DFG Forschergruppe „Ästhetik und Praxis populärer Serialität" und darin besonders aus der Dissertation von Christine Hämmerling (2014).

Tempeln der Hochkultur wie Ballett, Theater, Oper und Museum des 19. und 20. Jahrhundert assoziiert werden, deren Bausubstanz aber so teuer zu erhalten ist, dass Mittel und Wege gefunden werden müssen, um sie zu erhalten – wie zum Beispiel durch Prozente aus Einnahmen von Millionen von Kinozuschauern weltweit.[7] Der Geruch von Popcorn, die bisweilen klebrigen Teppiche und Sessel und die räumliche Nachbarschaft mit Unterhaltungsfilmen von Science Fiction bis zu Superhelden-Remakes markieren materiell und sensorisch, wie die Wettbewerbsbedingungen unter „Kultur“-Angeboten räumliche Konvergenzen schaffen.

Wer dies als „Abstieg“ von Hochkultur aufgrund von Finanzierungsschwierigkeiten bezeichnet, greift zu kurz. Es gehören viele weitere Facetten dazu, wie zum Beispiel eine Demokratisierung des Zugangs zu „Kultur“, gekoppelt mit verdichteten Möglichkeiten der Zirkulation.[8] Dank neuer Technologien können Kulturgüter global und gleichzeitig rezipiert werden. Parallel zu Ernst Blochs „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (Bloch 1962) – die wir ästhetisch nach wie vor genießen; die klassische Oper, Händel- und Bachfestspiele an vielen Orten sind Paradebeispiele dafür – erleben wir auch die digitale Überwindung von Verortung und geographischer Distanz. Im Konsum beziehungsweise der Rezeption von „Kultur“ unterwandern wir also beständig hergebrachte Achsen von Zeit und Raum. Um die Erweiterungen einzuordnen, mit denen wir v.a. in den letzten 100 Jahren konfrontiert wurden, nutzen wir auch weit mehr Bezeichnungen von Kulturtypen – wie etwa ethnische Kultur, aboriginale Kultur, Szenenkultur, etc.

Der Aufbruch von Zuschreibungen und assoziierten Bewertungen in die Bereiche Volks-, Populär- und Hochkultur, lässt sich schematisch andeuten: Bindestrich Kulturoptionen reichen von regionaler Kultur bis zu indigener Kultur, aber auch die monarchische Kultur oder die bürgerliche Kultur können hier aufscheinen, denn auch diese können zu stilistischen Zitaten innerhalb anderer Milieus mutieren, ausgedrückt in Kulturgütern und kulturellen Praxen. Es ergeben sich auch Verbindungen unter Ihnen, die nicht exklusiv sein müssen. Wäre da nicht unser Drang zu kategorisieren und systematisieren, könnten wir diese Phänomene alle – und das würde vermutlich manche Instanzen freuen – einfach Kulturgut oder gar Erbgut nennen, wofür, wie noch vorzustellen sein wird, bereits ein Beispiel vorliegt.

---

[7] Natürlich gibt es weitere neue Einnahmequellen, die gegenwärtig geradezu explodieren. Als Beispiel sei die „digital concert hall“ der Berliner Philharmoniker genannt, wo ZuhörerInnen über monatlich zu entrichtende Gebühren digitalen Zugang zu ausgewählten Aufnahmen vergangener Konzerte bekommen können. Online verfügbar unter http://www.digitalconcerthall.com/ (Zugriff am 12.03.2014).

[8] Im Sinne Bourdieus müsste eingeräumt werden, dass demokratisierte Zugangsmöglichkeiten nicht unbedingt wahrgenommen werden, denn mit den „habituell verankerten Präferenzsystemen für Konsum- und Kulturgüter“ werde auch Geschmack „auf symbolischer Ebene reproduziert“ (Prinz 2009:105). Sobald jedoch das rezipierende Akteursverhalten in den Blick genommen wird, lassen sich plurale Praxen auch mit Bezug auf Geschmack ausmachen, welchem Bourdieus' Fokus auf „Klassen-, Feld- und Habituskohärenz“ im „Wege gestanden“ hat (2009: 109).

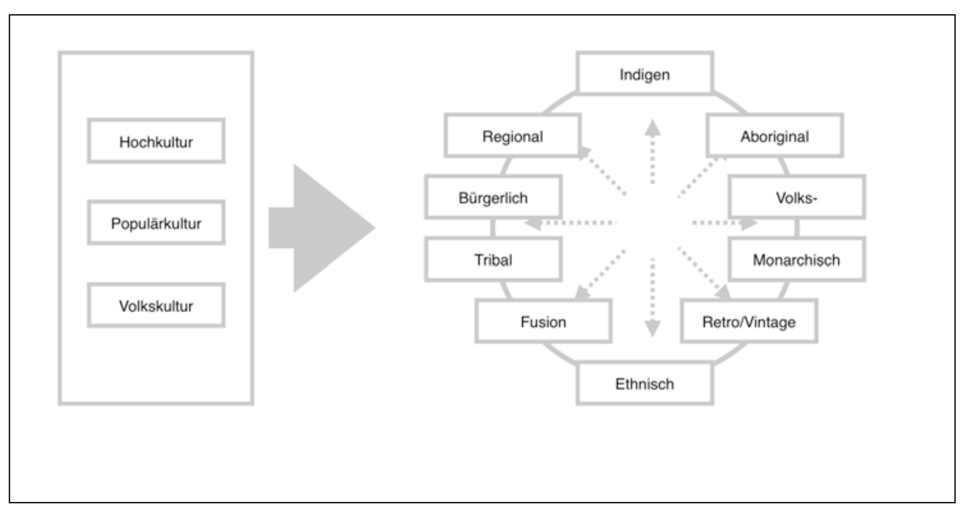


Abb. 1: Aufbruch, Erweiterung und Hybridisierung von „Kultur"-Werten.

Wir bauen auf Kategorien, um damit relationale Inwertsetzungen vorzunehmen, und gerade hier beißt sich die Maschinerie des Weltkulturerbe-Regimes selbst: sie veredelt einerseits kulturelle Ausdrucksformen, die bisher wenig Beachtung fanden, damit fördert sie aber auch das Bewusstsein, dass eigentlich alle Kultur wertvoll ist oder sein könnte. Zwar baut sie auf einem kompetitiven Bewerbungsverfahren auf, aber letztendlich ist es eine Sache der Formulierung, der Rhetorik, die vom Wert eines Stückes „Kultur" überzeugt. Wie man 2010 sehen konnte, gelingt dies auch mit einem geschickt formulierten Dossier über das französische Gastmahl (Tornatore 2013), oder mit einer implizit gesunde Ernährung lobenden Ernennung, wie bei der mediterranen Küche, die 2013 von zuerst vier auf gegenwärtig sechs Länder erweitert wurde.

Kulturanalytisch sind diese Veredelungs-Vorgänge mit verschiedenen Begriffsinstrumenten erfasst worden: Richard Bauman und Charles Briggs etwa nutzen das eher linguistische Vokabular von Dekontextualisierung und Rekontextualisierung (1990), Kirshenblatt-Gimblett spricht von *detachment* und *reattachment* (1991), um das Herausgreifen eines Kulturelements und dessen Einbettung in einem neuen Kontext zu fassen. Dies reicht dann – wenn man nur den strukturellen Ablauf verfolgt – vom Abbau eines regionaltypischen Gulfhauses an seinem Erbauungsstandort und seiner Neueinbettung im Freilichtmuseum bis zur Erfassung einer (vielleicht) bolivianischen Volksweise durch einen Komponisten und deren vielfachen Zirkulation und schlussendlichen Einbettung in Simon and Garfunkels Ohrwurm "El Condor Pasa" (Hafstein 2007). Für viele Konsumenten, nicht nur in Industrienationen, sind diese Prozesse ästhetisch befriedigend und konstituieren Teil der Aneignung der Welt. Sie haben eine lange Geschichte: schon die Römer

fanden ägyptische Kulturelemente inspirierend und rekontextualisierten sie in ihren Villen und Gärten, und die Ägyptomanie fand sich immer wieder, zu Shakespeares Zeiten, rund um Napoleons Feldzug oder in den 1920er Jahren der USA (Seipel 2000) – Zeiten also, während welcher die Ägypter sich dagegen nicht wehrten.

Diese Hervorhebungen von „Kultur“ sind gewinnträchtig – und in einer Gegenwart der Ressourcenknappheit und der Suche nach potentiellen Wirtschaftsgütern kommt ihnen eine Relevanz zu, die dem fröhlichen Wechselspiel von kultureller Hommage, Zitierung und Aneignung Schranken zu setzen versucht. Hiervon ist das „Kunst-Kultur-System“, das James Clifford schon anhand musealer De- und Rekontextualisierungen indigener Artefakte zu fassen versuchte (1988: 224), genauso betroffen wie der Markt von sogenanntem ethnischem Schmuck und Kleidung, das Musikgewerbe oder die Pharmaindustrie. Die Acrylmalerei der Pintupi im Western Desert-Gebiet Australiens ist hierfür ein ausgezeichnetes Beispiel. Wie Fred Meyers in seiner Monographie “Painting Culture” (2002) nachzeichnete, etablierte sich diese Ausdrucksform erstmalig in den 1970er Jahren mit westlichen Farbstoffen aus einer früheren eher räumlich und performativ als zweidimensional gefassten ästhetischen Praxis. Sie wurde im Lauf der 1980er unter dem Einfluss verschiedener interessierter Akteure zu einer im westlichen Sinne hochkulturellen, international hohe Verkaufspreise generierenden Kunstform. Nicht zuletzt dieses Bewusstsein für den Status und Wert des Eigenkulturellen ermutigte und ermöglichte juristisches Vorgehen seitens verschiedener Aborigines-Clans zum Beispiel gegen Textilhersteller, die ihre Motive auf Stoffen und Teppichen verwerteten: Sie argumentierten quasi für ein kulturelles Urheberrecht und waren damit erfolgreich.[9]

Um solche Problematiken rechtlich aufzugreifen, müssen die hier nur am Rande zu erwähnenden Grundkonflikte zwischen einer auf Individuen zugeschnittenen Copyright-Praxis und den Ansprüchen von Communities auf Urheberrechte gelöst werden. Eigentumsregime versuchen, Ordnung in diese Proliferation zu bringen. Dies insbesondere deshalb, weil sich Akteure und Akteursgruppen aus dem globalen Süden gegen die Beliebigkeit, mit welcher der Kreativsektor vom Textilbereich bis in die Musikindustrie, unterstützt von Sampling-Techniken, Stilelemente und Exzerpte aus anderskulturellen Zusammenhängen neu einbettet und mit Copyright versieht. Initiativen, sich mit konfligierenden Inwertsetzungssystemen und deren rechtlichen Geltungsräumen auseinanderzusetzen um auf sie einzuwirken, sind verständlich und notwendig. Die Patente der Pharmaindustrie auf Erfindungen, die auf traditionelles Wissen zurückgehen, sind ein besonderer, weil mit besonders hohen Gewinnen versehener Problembereich, aber Musik, Kunst, sakrale Formen und auch Joga-*Asanas*, Bierrezepturen und Sami-Strickmuster gehören zum Inventar propertisierbaren, tradierten kulturellen Wissens. Diese Form der Aneignung der Welt, ebenso wie die Propertisierung solcher Aneignungen im

[9] Nachvollzogen wurde dies eindringlich von Brown (2003: 51–70) und Janke (2003: 50–68).

kapitalistischen Rechtesystem, provozieren unterschiedliche Formen des Widerstandes. Über lange Zeit marginalisierte Gruppierungen wollen in einer postkolonialen, wenn auch nicht immer demokratischeren Zeit ihre Kultur vor Fremdnutzern schützen – und wirken damit zu einem gewissen Grad der Verschmelzung kultureller Kategorien entgegen. Sich in unterschiedlicher Weise konstituierend suchen solche auf Herkunft und/oder Zugehörigkeit rekurrierende Gruppen nach Möglichkeiten, selbst Gewinne aus ihren kulturellen Ressourcen zu erzielen, wie dies John und Jean Comaroff über die Beispielstudien mit ihrem "Ethnicity, Inc." (2009) aufzeigten. Im Gegensatz zu westlichen, vor allem auch ethnowissenschaftlichen Diskursen, die die wirtschaftliche Nutzung von Kultur über lange Zeit mit deren Beschädigung und damit auch der Beeinträchtigung von kultureller Identität gleichsetzten[10], kommen Comaroff und Comaroff über ihre Fallbeispiele zur Erkenntnis, dass das Handeln über oder mit eigener Kultur zur Stärkung der jeweiligen Gruppenidentitäten führen kann. Diese Initiativen tragen einerseits bei zur Wahrnehmung kultureller Eigentumsrechte, aber sie verdichten auf dem Feld der kulturellen Inwertsetzungen die Palette von Bindestrich-Kulturen. Ideelle Bestrebungen sind dabei von kommerziellen Erwartungen nur schwer zu trennen, da die Durchsetzung der ersteren meist eines wirtschaftlichen Fundamentes bedarf.

Die UNESCO-Weltkulturerbe-Programme stellen ein solches kulturelles Eigentumssystem dar, das in der Anlage auf die ideelle Inwertsetzung beschränkt ist, die dann aber in der Praxis politische und ökonomische Konsequenzen zeitigt.[11] Aspekte von „Kultur" aus dem Kulturganzen herauszuheben und mit dem Prädikat eines global anzuerkennenden Erbes zu versehen, lenkt die Inwertsetzung von „Kultur". Hierdurch erweitert sich die Wahrnehmung kulturellen Werts im globalen Norden. Neue Begriffe, wie „Weltkulturerbe", „universeller Wert" oder „immaterielles Kulturerbe" haben einen pädagogischen Effekt: Wertschätzung soll auf bisher Unbeachtetes gerichtet werden oder Bekanntes neu konnotieren. Die höchst föderalistisch geführte Suche nach potentiellen Schweizer Nominierungen für das immaterielle Kulturerbe ist hierfür ein einschlägiges Beispiel: Neben längst folklorisierten Jahresriten gerieten auch Vorschläge wie ein Motorradtreff oder migrantische Traditionen auf erste Vorschlagslisten und waren Teil einer gesellschaftlichen ebenso wie einer politischen Diskussion dazu, welche Kulturbeispiele aus der Schweiz denn nun allenfalls die Wertschätzung der Welt verdienten (Graezer-Bideau 2013; Leimgruber 2010). Dies war sicher nicht eine vordergründige UNESCO-Intention, sind doch viele Weichenstellungen der UNESCO und ihrer Berater wie etwa des internationalen Museumsrates ICOM *(International Council of Museums)* von den Prinzipien westlicher kultureller Wertsetzungen bestimmt. Mit

[10] Zur Rolle der wirtschaftlichen Dimension in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskussionen um kulturelle Authentizität, vgl. Bendix 1997; zur langjährigen kulturwissenschaftlicher Vermeidung des Nexus von Kultur, Konsum und Wirtschaft, vgl. Bendix 2007.

[11] Die kurzen Beiträge zu Weltkulturerbe (Hauser-Schäublin und Bendix) und immateriellem Kulturerbe (Eggert und Mißling) in diesem Band erläutern die UNESCO-Schutzsysteme.

ihren seit 1972 von materiellen zu dokumentarischen, immateriellen und auch Unterwasser-Kulturerbe expandierenden Schutz- und Ehrungsinitiativen wollte die UNESCO als Arm der Vereinten Nationen vorerst in einem musealen Gestus kulturelles Erbe der Menschheit vor der Zerstörung und unrechtmäßiger Inbesitznahme schützen, was sich auch aus dieser Genealogie der Konventionen herauslesen lässt. Eine weitere Motivation ist in der 1948 von den Vereinten Nationen verabschiedeten „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" zu sehen, die latent bereits in der 1972er Welterbekonvention vorhanden ist und vollends Ausdruck in der Konvention zum Schutz und der Förderung kultureller Diversität von 2005 findet: Menschen haben unterschiedliche kulturelle Ausdrucksformen geschaffen, die aber gleichermaßen verdienen, von der Weltgemeinschaft geehrt zu werden. Neben dem Recht, um diese wertvolle Kultur zu wissen und an ihr teilzuhaben, hat die Weltgemeinschaft die Pflicht, quasi als „Erbverwalter" für deren Schutz und Kontinuität zu sorgen.

Gerade weil das Welterbe-Regime deutliche Maßnahmen vorgibt, wie mit ausgezeichneter Kultur umzugehen ist, eignet es sich, um zu zeigen, welche Änderungen es in den hergebrachten, habitualisierten Kulturwertekanon einbringt. Der Topos „Kinderspiel" eignet sich hierfür als Beispiel, da sich hier die Spannbreite von kultureller Allmende zu Hochkultur zu mit globalem, demokratischem Anspruch versehenen Weltkulturerbe nachvollziehen lässt.

4 Das Beispiel Kinderspiele: Stationen der (In-)Wertsetzung von kulturellen Praxen

Im Jahr 1560 stellte Pieter Bruegel der Ältere das Gemälde „Kinderspiele" fertig (Abb. 2). Es verkörpert in sich gleich mehrere Bedeutungen von „Kultur". Zum einen repräsentiert Bruegel hier die Vielfalt von Kinderspielen in seiner Ecke Europas, Flandern, im 16. Jahrhundert. Spielen ist eine kulturelle Praxis; es gehört zur Enkulturation und Sozialisation und wird erlernt als Teil des habituellen Alltagslebens genauso wie das Sprechen und Erzählen, Kochen und Essen sowie weitere materielle und immaterielle Ausdrucksformen. Spiele sind ein Teil des Alltagswissens das tradiert, verändert und erweitert wird im Wechsel der Generationen, der Durchmischung von alt und jung, der einheimischen und zugewanderten Menschen. Indem er diesen Ausschnitt von Alltags- oder Volkskultur auf die Leinwand brachte, übte Bruegel eine weitere kulturelle Praxis aus, nämlich das Malen. Während man hofft, dass jedem Kind die Gelegenheit zum Lernen und Ausüben von Spielen gegeben sei, gilt die Fähigkeit zu malen als ein Kunsthandwerk, das nicht von jedem gleichermaßen praktiziert werden kann. Seine Fertigkeit als Maler und sein in eigener Enkulturation geschulter Blick für das Spielen erlaubten es Bruegel, Kinderspiele als eine Repräsentation von Volkskultur in den Bereich der „Hochkultur" zu überführen. Die Neukontextualisierung (Baumann und Briggs 1990; 2003: 312) eines Ausschnitts von Alltag in einem Bild mit bekanntem Urheber

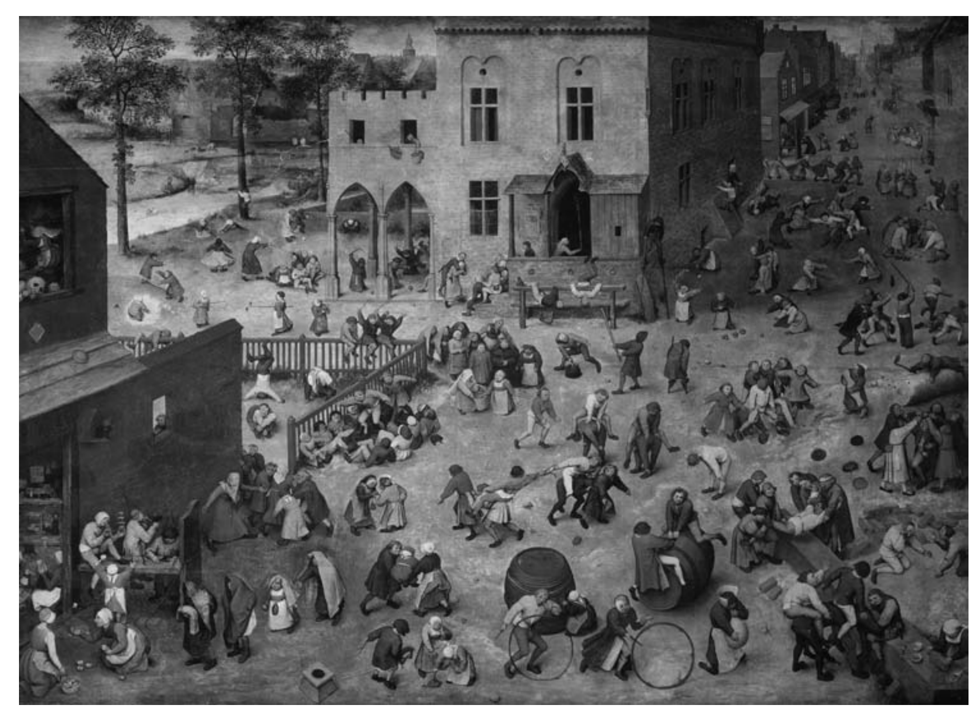


Abb. 2: Die Kinderspiele. Pieter Bruegel der Ältere, um 1560.[12]

macht die Spiele zum Inhalt eines Kunstwerks, intendiert für den Kunstgenuss – auch dies ist eine kulturelle Praxis.

Während seiner Zeit als Gouverneur der Region, die damals zu den spanischen Niederlanden gehörte, kaufte Erzherzog Ernst von Österreich 1594 dieses Bild und brachte es nach Wien, wo es im 19. Jahrhundert – in einer neuen Etappe der Rekontextualisierung – zu einem Teil der Bruegel-Sammlung des „Kunsthistorischen Museums" wurde.

Bruegels Bild ist eines von unzähligen und daher auch einfach unhinterfragten Beispielen, bei denen ein Künstler sich von dem, was man die Allmende-Kultur nennen mag, inspirieren lässt. Der kulturellen Allmendgemeinschaft gehören alle an, an ihrem Erhalt können sich alle – in unterschiedlicher Weise und Ausmaß – beteiligen (wir dürfen annehmen, dass Bruegel auch gespielt und damit zur Fortdauer des Spielens beigetragen hat). Der Wert der Allmende wird besonders deutlich, wenn Einzelne – seien das nun Insider oder Outsider – versuchen, sich mehr davon zu nehmen, als ihnen die Allmendgemeinschaft zugesteht, oder hier im Falle des Malers, daraus Prestige und Einkommen zu gewinnen. Ausschnittweise repräsentiert durch Maler und Autoren, Komponisten und Fotografen werden aus

[12] Quelle: https://google.com/culturalinstitute/asset-viewer/children's-games/CQEeZWQPOI2Yjg (Zugriff am 2.3.2015).

Wahrnehmungsweisen auf Kulturexzerpte individuelle, kreative Kulturgüter erzeugt, die durch den individuellen Genius, der am Werk ist, und der dadurch gegebenen Einzigartigkeit des Artefakts mit zusätzlichem Wert versehen werden. Zu Bruegels Zeit existierten allenfalls Privilegien, aber noch keine Urheberrechte (Gieseke 1995); über das Signieren, vor allem aber auch die nachvollziehbare handwerkliche Vorgehensweise, lässt sich die Urheberschaft nachvollziehen (Currie und Allart 2012: 63-80). Erst zwei Jahrhunderte nach Bruegel wird, vorrangig an Büchern, das Urheberrecht eingeführt und der Wert an kreativen Erzeugnissen wird damit für den Erzeuger profitabler. Urheber genießen rechtlichen Schutz, der wiederum wirtschaftlichen Gewinn ermöglicht. Im englischen Begriff "copyright" wird zudem verdeutlicht, dass das Original im Gegensatz zu Kopien mit der Aura des Einzigartigen und deshalb auch Raren, Wertsteigernden versehen ist (Benjamin 1980[1935]). Um das Werk zu kopieren, müssen entsprechend auch Gebühren entrichtet werden, von welchen wiederum der Halter des Urheberrechts profitiert.

Der Wert von Bruegels „Kinderspielen" erhält wiederum weitere, legitimierende Kontinuität durch Institutionen wie das Museum. Nicht jedes Bild gelangt in eine Kunstsammlung und Kinder werden schon früh in die Wertschätzungsskalen sozialisiert, die sich zwischen Straßenmalern und musealisierten Meistern aufspannen. So finden Kinder dann zum Beispiel in einer der Galerien des Kunsthistorischen Museums in Wien Bruegels Bild und sollen lernen, Kinderspiele aus dem Flandern des 16. Jahrhunderts durch die Augen von Bruegel wertzuschätzen. Kunstmalerische Fertigkeit und historische Spielkultur gehören, in Form dieses Gemäldes und dessen gesellschaftlicher Verortung, beide in den Bereich der „Hochkultur". Das eigene Spielen dieser betrachtenden Kinder des 21. Jahrhunderts, das vielleicht sogar eine Reihe dessen inkludiert, was Bruegel eingefangen hat, stellt dagegen vorerst noch unreflektierte Alltagskultur dar. Selbstgespielte Spiele sind nicht rar, sie rangieren also auf der untersten Ebene des Volks-, Populär-, und Hochkulturschemas, während Bruegel sich auf der obersten einfindet.

Dieser Verkehr von Alltagskultur in die Hochkultur und wieder zurück, wie wir ihn bei Bruegels „Kinderspielen" wahrnehmen, ist eine bekannte Größe in Kulturtheorien verschiedener Epochen – beschrieben etwa als gesunkenes Kulturgut, evolutionärer Prozess oder aber als kollektive Kreativität, die „von oben" abgegriffen wurde (vgl. Hafstein 2004). Die Industrialisierung und das, was Benjamin „Kunst im Zeitalter mechanischer Reproduktion" (1980[1935]) nannte, machte die Sache etwas komplizierter: Für eine Weile war „Populärkultur" dann ein Platzhalter für das, was zwischen dem Vernakularen oder Alltäglichen und dem „Hochkulturellen" angesiedelt war. Ihr Wert war niedrig, weil sie in solcher Fülle vorhanden war. „Volkskultur" wiederum erfuhr schon im frühen 19. Jahrhundert eine Werterhöhung, nicht nur weil sie zu verschwinden schien und damit rarer wurde, sondern weil sie auch als Nährboden nationaler Kultur auserkoren wurde – ein Strang im Übrigen, der in der UNESCO-Kulturerbeinitiative nach wie vor und

ein wenig paradox mitschwingt.[13] Nochmals komplizierter wurde es mit dem Altern erster industriell produzierter Güter: der Nierentisch der 1950er hat Patina angesetzt und wandert vom Flohmarkt ins Museum für industrielles Design; massenweise erstellte Kleider der 1920er werden zu Vintage-Stücken und inspirieren wiederum neue Moden. Kurzum, in unserer Alltagspraxis sind Kategorien von wertvoller und wertloser Kultur höchstens Idealtypen, durchlässig, und umso flexibler je breiter die Palette kultureller Ausdrucksformen und deren assoziierte symbolische Möglichkeiten sind. Selbst die Schiedsrichter des Kanons der Hochkultur – Musikkritiker, Museumskuratoren, Kunsthändler – erweitern beständig ihre Expertise und ihr Vokabular entlang der sich diversifizierenden Produktionsmodi kultureller Ausdrucksformen. Nur als soziale Akteure müssen sie sich bemühen, ihre Autorität als Juroren ästhetischer Produktion nicht zu verlieren und klare und damit mit eindeutigen Preisen versehene Einschätzungen abgeben.

Auf dem Hintergrund dieses Minigerüsts einer Geschichte des Wechselspiels der Valorisierung kulturellen Ausdrucksformen kehre ich nun wieder zum Kinderspiel zurück, in dasselbe Land, in welchem Bruegel einst malte. Im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts unterbreitete Belgien der UNESCO einen Antrag, traditionelle Spiele und Sportarten auf die Liste immateriellen Kulturerbes der Welt aufzunehmen. Es handelte sich dabei durchaus um eine innovative Idee. Nach der Ratifizierung der Konvention für das immateriellen Kulturerbe 2003 waren vor allem spektakuläre Kulturformen nominiert worden, sieht man von Formen der Essenskultur ab, die schon erwähnt wurden: große Festtraditionen, Schattenspiel und Marionettentheater, Batik und seltene Instrumentalmusikformen – Immaterialien also, die in ihrer exquisiten Seltenheit oft bereits überlokalen oder auch übernationalen Ruf und damit Wertschätzung genossen. Spiele dagegen sind Teil des Alltags, ihre Regeln und Formen sind dynamisch und sie weisen entsprechend essentielle Charakteristika immaterieller Kultur auf: einen Grundstock von tradierbarem Wissen und große Flexibilität. Der Antrag wurde dennoch abgelehnt – es gab zu viele Bewerbungen, vielleicht handelte es sich aber auch um eine vorerst zu überraschende Kategorie. Die flämischen Belgier gaben nicht auf und reichten stattdessen das Konzept der “ludodiversity” – die Vielfalt der Spiele – unter einer weiteren UNESCO-Rubrik ein, nämlich einem Programm zum Schutz und Erhalt bedrohten immateriellen Kulturgutes. Diese Rubrik gilt als “capacity building”-Maßnahme – ein beliebtes Instrument internationaler Organisationen, um Menschen mittels neuer Institutionen und assoziierter Programme von den jeweiligen Zielen – hier den Erhalt und die Wertschätzung von immaterieller Kultur – zu überzeugen. Das erfolgreiche Konzept vermittelt gleichzeitig, wie sich die UNESCO die Wert-

[13] Dies ist der auf einer nationalstaatlichen Grundlage aufgebauten Organisationsform aller UN-Organisationen geschuldet; die wettbewerbsartige Anlage der Kulturerbeinitiativen und die Tatsache, dass Einreichungen nach wie vor von Einzelstaaten getätigt werden, selbst wenn es sich um eine mehrere Staaten involvierende Nominierung handelt, bringt ein Beharren auf essentialisierenden Argumenten mit sich und hat schon mehrmals zu Reibereien geführt.

Erstellung und den Wert-Erhalt immaterieller Kultur vorstellt:[14]: Es soll eine NGO geformt werden, um potentiell verschwindende kulturelle Praxen zu erhalten; ein Maßnahmenkatalog soll absichern, dass die geplanten Ziele erreicht werden, daneben soll es systematische Dokumentation und wissenschaftliche Aufarbeitung geben. Unter jungen Menschen soll ein Bewusstsein gefördert werden, dass Kulturerbe wertvoll ist und dass man sich – in diesem Fall durch das Mitspielen – aktiv um dessen Erhalt bemühen solle. Dass das belgische Dokument dann insbesondere Frauen und Kinder auffordert, sich für die Spiele-Vielfalt einzusetzen, ist, wie Ellen Hertz festgehalten hat, typisch für die UNESCO, deren schwache Position in den Vereinten Nationen sich auch dadurch äußere, dass sie noch am ehesten Frauen an Führungsposition lasse (Hertz 2012).

Capacity building-Maßnahmen versuchen, die Wertigkeit von Kulturerbe in die Gesamtpalette von Bildung einzubringen. Dies verschiebt oder erweitert, wie eingangs argumentiert, die bereits vorhandenen Kategorien wertgeschätzter Kultur, es muss mental Platz geschaffen werden, bereits vorhandene wertbesetzte Kulturgüter erfahren vielleicht eine neue Konnotierung oder werden zusammengefasst, während neu als Kulturgüter ernannte/erkannte Kategorien umfänglichere diskursive Wertschätzung und wirtschaftliche Zuwendung erfahren. Um dies zu erreichen, können die Spiele Flanderns natürlich nicht in Ruhe gelassen werden – sie sind nun Teil eines Systems der Dokumentation, Systematisierung, Bewahrung und wenn nötig auch Wiederbelebung. Untergebracht ist die Ludodiversität nun seit 2009 im „Museum Sportimonium".[15] Mit Hilfe finanzieller und menschlicher Investitionen steigt der Wert dieses immateriellen Kulturguts, jetzt Kulturerbes, und damit auch der Raum dafür in den Köpfen der Belgier ebenso wie der Weltbürger insgesamt – oder so zumindest die Hoffnung.

Das flämische Beispiel der Ludodiversität hat anderswo Nachahmung gefunden. In Bangkok finden wir das UNESCO-zertifizierte Dokumentationszentrum für Kinderspiele Süd-Asiens.[16] Hier verschmilzt dann, wie eine Durchsicht der Seite ergibt, allfällige wissenschaftliche Dokumentation mit Werbung für ein Sammelset für den Unterricht, womit Spiele sowohl dokumentiert wie gelernt werden sollen. Das dortige Programm verfolgt eine recht andere Dynamik als dasjenige in Flandern: In Bangkok redet man nur vom Kinder-Spiel, nicht von Spielkultur durch alle Altersstufen, was bereits eine gewisse Reduktion der kulturpolitischen Relevanz des Unterfangens darstellt; in Bangkok nutzt man cartoonartiges Bildmaterial um zur Mitarbeit zu animieren, in Flandern das hochkulturelle Instrumentarium des Musealen. Diese europäische Bemühung, mit kulturschützenden Maßnahmen in die Breite der Wahrnehmung von wertvoller „Kultur" einzu-

---

[14] UNESCO-Ernennungstext zum Ludodiversitäts-Programm. Online verfügbar unter http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&Art18=00513 (Zugriff am 12.03.2014).

[15] Sportimonium, http://www.sportimonium.be/en/home/ (Zugriff am 12.03.2014).

[16] Offizielle Seite des UNESCO anerkannten Dokumentationsprogrammes für die Spiele Südostasiens, http://www.unescobkk.org/culture/ich/children-games/ichdes (Zugriff am 12.03.2014).

greifen, wird besonders deutlich, wenn man die weiteren Verlinkungen der „Sportimonium“-Homepage verfolgt.

Dies führt nun zu einem Indiz für die anfangs aufgestellte These: aus dem Bereich von „Sportimonium“ werden die Betrachtenden weitergeführt zu zwei größeren Netzwerken von Kulturgütern. Zum einen gibt es den Link zum übergeordneten Webportal „Erbgut plus“.[17] Dies umfasst – selbstredend – nicht ganz Belgien, sondern nur den flämischen Teil, aber die digital verfügbar gemachten kulturellen Ressourcen sind ansehnlich – und sie gehen quer durch Kategorien von Volks- bis Hochkultur. Die Ludodiversität findet sich hier in der Gesellschaft von lokalen bis überregionalen Archiven, sakraler Kunst, Museen, Kunstsammlungen und Heimatvereinen. Ein weiterer Link aus der Ludodiversität führt zu einer sehr viel größeren Sammlung – der „Europeana“. „Europeana“ führt das Logo “think culture” und bietet ein digitales Repositorium aus Galerien, Museen, Film und Fernsehen. Gestützt durch verschiedene Institutionen beschreibt sich die „Europaeana Foundation“[18] als eine verlässliche Quelle europäischen Kulturerbes, basierend auf der Zusammenarbeit vieler Museen und weiterer Kulturinstitutionen. Die zugänglich gemachten Quellen – alle unter dem Stichwort Kulturerbe gefasst – reichen von Manuskripten und Fotos zu Tonaufnahmen, Karten, Tagebüchern, Skulpturen, und vielem mehr. Der Nutzer wird eingeladen, sich gratis zu bedienen: “Found something you like? Download it, print it, use it, save it, share it, play with it, love it!”[19]

Zumindest in digitaler Form werden also breite Spektren von Kulturgütern, hier durchgängig als Kulturerbe bezeichnet, aus ihren distinktiven, wertverbrämten Settings herausgehoben und in eine kulturelle, frei zugängliche Allmende überführt. Die Frage des Eigentums ist in dieser digitalen Auswahl aufgehoben, ebenso wird die soziale Assoziation in der digitalen Aufbereitung in den Hintergrund gerückt. Die Ludodiversität ist bisher noch ein marginales Phänomen im Spektrum von UNESCO-Welterbeaktivitäten. Aber sie erlaubt einen Ausblick auf die Frage, wie wertvoll denn eigentlich vererbtes Kulturgut ist und sein wird.

5 Ausblick: Wie nachhaltig wertvoll ist vererbte Kultur?

Betrachtet man die Liste von materiellem Kulturerbe, für die seit 1972 nominiert werden kann, so sieht man eine stattliche Anzahl von insgesamt fast 1000 Stätten, Orten oder Gebieten, denen die Weltgemeinschaft einzigartigen Wert zuschreibt. Für den Touristen, der sich vielleicht in den 1980ern noch zum Ziel gemacht hat, als Weltbürger alle Weltkulturerbestätten, für die er nun als Erbe geradezustehen

[17] „Erfgoed Plus“, http://erfgoedplus.be (Zugriff am 12.03.2014).

[18] http://www.pro.europeana.eu/about/foundation; “Europeana is the trusted source of cultural heritage brought to you by the Europeana Foundation and a large number of European cultural institutions, projects and partners. It’s a real piece of team work.” (Zugriff am 21.03.2014).

[19] http://www.europeana.eu/portal/aboutus.html (Zugriff am 12.03.2014).

hat, zu besuchen, ist dies im neuen Jahrtausend kaum mehr zu schaffen. Das Qualitätsmerkmal „einzigartig" verliert aus der Vogel-, oder vielleicht besser der Weltraumperspektive an Einzigartigkeit und Glanz. Für diejenigen, die diesen kulturellen, ideellen Wert zu verwalten haben, stellen sich teilweise enorme wirtschaftliche Probleme, die wiederum eine weitere Akteursgruppe auf den Plan rufen, die eingangs kurz erwähnten Mäzene oder Sponsoren. Im Bereich des immateriellen Kulturerbes erkennt die UNESCO selbst die Gefahr des Zuvielen. Auf der Liste des immateriellen Kulturerbes der Welt sind inzwischen 282 Dinge eingeschrieben, wobei die Nominierungen im Lauf der Zeit spärlicher wurden und Kategorien wie die hier vorgestellte Ludodiversität – also Programme des Bewahrens und Förderns ohne Anspruch der Einzigartigkeit – vermehrt in den Blick genommen wurden.

Die erfolgreichen Nominierungen immateriellen Kulturerbes provozieren den „Haben wir auch!"-Effekt. Die Reitkunst-Ernennung in einem Land führt zu Nominierungen von Reitkunst und andern Pferdesportarten in andern Ländern und wird sicher bald von weiteren Nominierungen von Mensch-Tier-Kooperationen gefolgt werden. Aber auch die Bewegung „Lasst uns ins selbe Boot!" macht sich erkennbar. Dies ist zu sehen, nicht nur bei der bereits erwähnten mediterranen Küche, sondern auch bei der 2010 durch die Arabischen Emirate nominierten Falknerei. Inzwischen haben sich Belgien, Tschechien, Frankreich, Korea, die Mongolei, Marokko, Qatar, Saudi Arabien, Spanien und Syrien angeschlossen. Die Emirate führen internationale Falknerei-Wochen durch. Wiederum aus der Distanz betrachtet kann man also zwei Stränge der Werte-Strategien wahrnehmen: das Konkurrenz-Verhalten, das auf der Einzigartigkeit der eigenen Kulturformen besteht und das „Wir haben doch so Vieles gemeinsam" – das dem UNESCO Gedanken des Friedenstiftens und gegenseitiger Wertschätzung besser entspricht, das aber wirtschaftlich gesehen erheblich weniger gewinnträchtig ist, denn was solche Zusammenschlüsse aufzeigen ist nicht die Einzigartigkeit, sondern die Gemeinsamkeit, bei aller unterschiedlichen, ortsspezifischen Ausprägung.

Die Distinktion, auf die eine Inwertsetzung von „Kultur" aufbauen muss, soll sie denn ideell und finanziell ertragreich sein, ist somit prekär. Mag innerhalb einer regionalen Lebenswelt eine Kulturerbe-Designation herausragend erscheinen, so verliert sie diese Qualität aus der Vogelperspektive. Gleichzeitig wäre vermehrt empirisch zu überprüfen, ob das Kulturerbe-Regime auch dazu beiträgt, dass bisher besonders hoch gewertete „Kultur" an Bedeutung verliert oder sich zumindest, wie hier gezeigt, im ideellen und wirtschaftlichen Markt von „erzeugter Bedeutsamkeit" (Tauschek 2013: 94ff) neu aufstellen muss, um in den multiplen Dynamiken der Inwertsetzung von „Kultur" sichtbar und damit auch produzierbar zu bleiben – wie eingangs anhand der Opernausstrahlung im Kino angedeutet. Offensichtlich an dieser Flexibilität der Produktion und Rezeption von ästhetischen Ausdrucksformen und der dadurch entstehenden, vielleicht auch nur scheinbaren Verflachung von Wertigkeit, sind die ineinander verschränkten Rollen von Markt und digitaler Kommunikation. Letztere trägt schon rein durch die Verlinkung ver-

schiedener „Kultur“-Sphären zu Veränderungen in Semantik und damit Wahrnehmung bei. Ersterer bestimmt mit, in welchem Verhältnis „Bedeutsamkeit“ und multiple Ausschnitte von „Kultur“ zueinander stehen.

Literatur

Bauman, Richard und Charles L. Briggs
1990 Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. Annual Review of Anthropology 19: 59–88.

Bauman, Richard und Charles L. Briggs
2003 Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality. Cambridge: Cambridge University Press.

Bendix, Regina
1997 In Search of Authenticity. Madison: University of Wisconsin Press.
2007 Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. *In* Prädikat Heritage: Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 337–356. Münster: Lit.
2015 Patronage and Preservation: Heritage Paradigms and Their Impact on Supporting “Good Culture”. *In* Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory, and the Making of Heritage.. Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto und Markus Tauschek (Hrsg.). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bendix, Regina F., Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2013 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Benjamin, Walter.
1980[1935] Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. *In* Gesammelte Schriften, Band 1, Werkausgabe Band 2. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), 431–469. Frankfurt: Suhrkamp.

Bloch, Ernst
1962 Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre
1982 Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt: Suhrkamp.

Clifford, James
1988 The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.

Comaroff, John L. und Jean Comaroff
2009 Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press.

Currie, Christina und Dominique Allart
2012 The Brueg[H]el Phenomenon. Paintings by Pieter Bruegel de Elder and Pieter Brueghel the Younger with a Special Focus on Techniques and Copying Practices. Brussels: Royal Institute of Cultural Heritage.

Gieseke, Ludwig
1995 Vom Privileg zum Urheberrecht. Die Entwicklung des Urheberrechts in Deutschland bis 1845. Göttingen: Schwartz.

Graezer-Bideau, Florence
2013 Identifying "Living Traditions" in Switzerland: Re-Enacting Federalism through the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 303–326. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Groth, Stefan
2012 Negotiating Tradition: The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hafstein, Valdimar
2004 The Politics of Origins: Collective Creation Revisited. Journal of American Folklore 117 (465): 300–315.

Hafstein, Valdimar
2007 Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™. *In* Prädikat Heritage. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 75–100. Berlin: Lit.

Hämmerling, Christine
2014 Tatort als Mittler sozialer Positionierung: Geschmackliche Verortung bei der Alltagsintegration einer Fernsehkrimireihe. Dissertation, Universität Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Karin Klenke
2010 Flexibilisierte Kultur zwischen „Tradition, Modernität und Markt": Akteursbezogene Vewendungs- und Bedeutungsvielfalt von ‚kulturellem Erbe". *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 25–42. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hertz, Ellen
2012 Sex, Lies and Heritage. Gender Equality vs. Cultural Diversity, Round Three. Öffentlicher Vortrag. Universität Göttingen. 10. Dezember 2012.

Janke, Terri
2003 Minding Culture: Case Studies on Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions. Geneva: World Intellectual Property Organization.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1991 Objects of Ethnography. *In* Exhibiting Cultures. Ivan Karp und Steven J. Lavine (Hrsg.), S. 386–443. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
1995 Theorizing Heritage. Ethnomusicology 39:367-380.
2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. Museum International 56:221–222.

Leimgruber, Walter
2010 Switzerland and the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage. Journal of Folklore Research, 47 (1/2): 161–196.

Lindner, Rolf
2003a Konjunktur und Krise des Kulturkonzepts. *In* Kulturwissenschaften. Forschung, Praxis, Positionen. Lutz Musner und Gotthart Wunberg (Hrsg.), 75–95. Freiburg: Rombach.

2003b Vom Wesen der Kulturanalyse. Zeitschrift für Volkskunde 99 (1): 177–188.

Meyers, Fred

2002 Painting Culture. The Making of an Aboriginal Art. Durham: Duke University Press.

Peselmann, Arnika

2016 Cultural Heritage in the Making – Kulturanthropologische Perspektiven auf die geplante UNESCO-Weltkulturerbe Nominierung der Montanregion Erzgebirge. Dissertation, Universität Göttingen.

Prinz, Sophie

2009 Geschmack. *In* Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hrsg.), 104–110. Stuttgart: Metzler.

Roth, Petra (Hrsg.)

2014 Hohe Kultur – Flache Debatte. Eine Streitschrift. Kassel: Henschel Verlag.

Schröder, Christoph

2014 Kultur ist immer legitim. Journal Frankfurt. Online verfügbar unter http://www.journal-frankfurt.de/journal_news/Kultur-9/Hohe-Kultur-flache-Debatten-Kultur-ist-immer-legitim-21058.html (Zugriff am 27.2.2014)

Seipel, Wilfried (Hrsg.)

2000 Ägyptomanie: Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute. Wien: Kunsthistorisches Museum.

Smith, Laurajane

2006 Uses of Heritage. London: Routledge.

Tauschek, Markus

2010 Wertschöpfung aus Tradition. Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes. Berlin: Lit..

2013 Kulturerbe. Eine Einführung. Berlin: Reimers.

Tornatore, Jean Louis

2013 The Gastronomic Meal of the French. Ethnography of a Heritage Invention. *In* Heritage Regimes and the State. Regina F. Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.), 341–365. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Tunbridge, John E.und Gregory John Ashworth

1996 Dissonant Heritage: the Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester: Wiley.

Turndbridge, John E., Gregory John Ashworth und B.J. Graham

2013 Decennial Reflections on “A Geography of Heritage” (2000). International Journal of Heritage Studies 19 (4): 365–372.

Williams, Raymond

1976 Keywords: A Vocabulary for Culture and Society. Oxford: Oxford University Press.

Winter, Tim

2014 Beyond Eurocentrism? Heritage Conservation and the Politics of Difference. International Journal of Heritage Studies 20 (2): 123-137.

Teil 3:
Fallstudien

Ein Kameruner Kulturerbe? 130 Jahre geteilte Agency: Das Netzwerk Tange/Schiffschnabel[1]

Anne Splettstößer

1 Einleitung

Ein Teil der Dinge[2] in ethnologischen Museen des Nordens wurde zu Kolonialzeiten gesammelt. Als Kulturgüter sind diese Dinge in ein bestehendes Schutzsystem eingebunden (siehe Splettstößer und Tasdelen in diesem Band), das sowohl die Regulierung von Eigentumsrechten sowie die Erhaltung und Wahrung von Kulturgütern als Ziele beinhaltet (siehe Groth und May in diesem Band). Im Zuge postkolonialer Debatten wird der Ruf nach Rückgabe einiger dieser Kulturgüter laut. Die während Jahrzehnten oder Jahrhunderten in westlichen Museen bewahrten Dinge werden sowohl von den Museen als auch von den Nachfahren der ehemaligen Herkunftsgemeinschaften als ihr kulturelles Erbe identifiziert. Sie wer-

[1] Dieser Beitrag erschien in Kurzform bereits im Tagungsband „Die Ethik des Bewahrens: Konzepte, Praxis, Perspektiven" von ICOM Deutschland (2014) unter dem Titel „Transkulturelle Perspektiven des Bewahrens. Der Tange oder Schiffschnabel zwischen Instrument der Tradition und Museumsobjekt" und wird hier mit freundlicher Genehmigung ICOMs abgedruckt.

[2] Der Begriff des Dings wird hier als möglichst neutrale und voraussetzungsarme Bezeichnung gewählt, um sich von jenen (Be)Deutungen abzugrenzen, die anderen Begriffen wie Objekt, Gegenstand und Artefakt durch ihre historische Verwendung in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen inhärent sind. In der westlichen Tradition wird das Objekt – lat. *objectum*, das „Entgegengeworfene" – seit Descartes dem Subjekt gegenübergestellt, wobei letzteres als aktiv Wahrnehmendes, Handelndes etc. begriffen wird, das Objekt dagegen als das passiv Gegebene. Insbesondere diese Opposition zwischen aktivem, wahrnehmendem, handelndem und (auch den Dingen gegenüber) autonomem Subjekt und passivem, objektiv gegebenem Gegenstand soll der Ding-Begriff vermeiden.

den zum umstrittenen Erbe zwischen den Herkunftsländern oder -gemeinschaften und den Museen des globalen Nordens. In Folge dieser Debatten werden Eigentumsansprüche gestellt und divergierende Perspektiven von staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren auf das Bewahren von Kulturgütern treten zutage. Rechte werden eingefordert, Werte müssen neu verhandelt und zugeschrieben werden. Basierend auf meiner Feldforschung im „Staatlichen Museum für Völkerkunde München“ (SMV)[3] und in Kamerun in den Jahren 2012 und 2013 sollen im Folgenden anhand eines zurückgeforderten Dings die unterschiedlichen Sichtweisen auf dessen Verständnis, assoziierte Werte und Bewahrungskonzepte nachgezeichnet werden.[4] Dabei fasse ich diese zurückgeforderten Dinge so auf, dass mittels ihnen Handlungen und Interaktionen der beteiligten Akteure[5] sichtbar und analysierbar werden und nicht von vorneherein ein westliches Ding-Verständnis privilegiert wird.

Bei dem untersuchten Ding handelt es sich um den *Tange* oder Schiffschnabel[6], ein Bootsornament aus Kamerun, welches vor Ort als Herrschaftszeichen galt und gilt und in der deutschen Kolonialzeit 1884 als Kriegsbeute nach Deutschland kam. Das Museum für Völkerkunde München als staatliche Einrichtung sieht sich als dessen Eigentümer, der das „Objekt“ seit fast 130 Jahren bewahrt. Der Schiffschnabel wird vom Museum als Kulturgut und Kunstobjekt in Wert gesetzt. Dabei stehen die Bewahrung, Ausstellung und Erforschung des Schiffschnabels auf Basis ästhetischer, künstlerischer und ethnologischer Perspektiven im Vordergrund. Der sich als Erbe verstehende Prinz Kum'a Ndumbe III. der Bele Bele aus Kamerun fordert die Restitution der „Königsinsignie“, wie er sie nennt, seit den 1990er Jahren. Diese ist für ihn weniger ein Kunstwerk als ein „Medium mit Lebenskraft“, welches „im Museum gefangen gehalten wird“ (Interview Kum'a Ndumbe 20.11.2012). Der Prinz und seine Unterstützer setzen den Tange als *Sakralakteur*[7] in Wert, dessen *Agency* oder Handlungs- und Wirkmacht und Kraft vor Ort in Douala gebraucht werde und sich nur dort entfalten könne, nicht im Völkerkundemuseum. Sein Rückgabegesuch hat Kum'a Ndumbe nie offiziell und direkt an das Münchner Museum gestellt, sondern immer über Dritte – zum Beispiel post-

---

[3] Das SMV hat sich am 09.09.2014 in "Museum Fünf Kontinente" umbenannt.

[4] Die Forschung wurde im Rahmen des Teilprojekts „Umstrittene Sammlungen. Divergierende Ansprüche auf Eigentum in Debatten und Verhandlungen 40 Jahre nach der Verabschiedung der UNESCO-Konvention über rechtswidrigen Kulturgütertransfer“ der Forschergruppe von 2011–2014 unter Leitung von Brigitta Hauser-Schäublin (Ethnologie) und Tobias Stoll (Völkerrecht) durchgeführt.

[5] Im Artikel wird die männliche Form benutzt, da im Rahmen der Forschung nahezu ausschließlich männliche Gesprächspartner befragt wurden. Nur wenn explizit auf Frauen referiert wird, ist dies angezeigt.

[6] Die Nutzung der Dingbezeichnung Schiffschnabel oder Tange orientiert sich an dem Gebrauch der Akteure. So ist im Museumskontext meist vom Schiffschnabel die Rede während die Gesprächspartner in Kamerun und postkoloniale Initiativen den indigenen Duala-Begriff Tange nutzen.

[7] Um die Inwertsetzung des Tange als spirituell-religiöses Ding zu fassen, bezeichne ich es als Sakralakteur.

koloniale Initiativen wie „[muc] postkolonial" – geäußert. Die Rückgabeforderungen Kum'a Ndumbes wurden 1999 und 2010 vom Bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst als zuständiger Behörde, welche die staatlichen Museen Bayerns verwaltet, abgelehnt.

Dahingegen schlagen *Soft laws* wie die *Ethischen Richtlinien* des *International Council of Museums (ICOM)* Museen vor, in einen von Aufgeschlossenheit geprägten Dialog bezüglich der Rückgabe von Kulturgütern mit den „Herkunftsländern oder -völkern" (ICOM 2010) zu treten. Dieser Beitrag fragt nach Erfahrungswerten und Komplexitäten dieses transkulturellen Dialoges.

2 Methodisch-theoretische Überlegungen: Agency, ANT, Assemblage

Meine Forschung umfasst nicht nur multiple Felder von deutschen Museen und Behörden bis zu kamerunischen Königsfamilien und Festivals, sondern auch multiple Disziplinen von der Ethnologie und dem Völkerrecht bis hin zur Museologie. Deswegen fußt die von mir verwendete qualitative Forschungsmethodik bei der Ethnographie des Rückgabegesuchs und den damit verbundenen Diskursen neben klassischen Methoden der Ethnologie wie der teilnehmenden Beobachtung und qualitativen Interviews auf dem Ansatz der Multi-Sited Ethnography. Dabei wird (umstrittenen) Dingen durch Zeit und Raum gefolgt, von George Marcus in Anlehnung an Appadurai benannt als "follow the thing" (Marcus 1995).

Einen frühen und einflussreichen Ansatz, der die Konstituierung von sozialen Beziehungen durch den Tausch von Dingen in den Mittelpunkt stellt, stellt der 1986 von Arjun Appadurai herausgegebene Band *The Social Life of Things* dar. In Erweiterung zu Simmel lautet Appadurais Grundannahme in der Einleitung, dass erst Tausch Wert überhaupt erzeugt und die Verbindung von Wert und Dingen politisch, das heisst veränderlich ist, und über soziale Beziehungen erfolgt: "Politics (in the broad sense of relations, assumptions, and contests pertaining to power) is what links value und exchange in the social life of commodities." (Appadurai 1986: 57)

Durch die Nachverfolgung des Weges, den ein Ding genommen hat, entsteht die Dingbiographie (*cultural biography*), deren Erforschung unter anderem geleitet ist von Fragen nach Ursprung, Erschaffer, Nutzung und Weitergabe bis hin zum Ende seiner Nutzbarkeit, das heißt der „Karriere" eines Dings im Laufe seines „Lebens" (Kopytoff 1986: 67). Durch das Nachzeichnen der Dingbiographie des Tange beginnend mit seiner Aneignung in der Kolonialzeit wird in diesem Beitrag deutlich, in welchem Maße ein Ding über einen Zeitraum von 130 Jahren und zwei Kontinente hinweg Netzwerke versammeln kann. Die im Rahmen des Rückgabegesuchs kontinuierlich neu entstehenden Beziehungen zwischen Feldern und Akteuren werden hier im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) als ein Akteur-Netzwerk von menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten betrachtet.

> This much is, in fact, suggested by the very notion of an actor-network: the assembling together of a network of actors of variable ontologies, of variable times, and of variable spaces. Any actor – which, of course, includes nonhuman actors – is seen as necessarily a part of a more or less structured network. (Sayes 2014: 140)

Sowohl bei Appadurai und Gell (siehe unten) als auch bei der ANT ist das Konzept von Agency zentral. Agency kennzeichnet in Latours symmetrischer Anthropologie gleichsam Menschen und Dinge, wobei ein schwacher Begriff von Agency zugrunde gelegt wird: "the 'standard measure' of agency becomes dehumanized: the ability to make a difference" (Sayes 2014: 141).[8] Damit geht es in der ANT nicht um eine durchgängige Theorie von Agency, sondern den Versuch, das Verständnis von Agency zu pluralisieren (ebd.: 141–142). Mit diesem Verständnis ergeben sich relationale und kontext-abhängige Zuschreibungen von Agency. Dinge und Menschen verfügen über eine Bandbreite an Handlungs- und Wirkoptionen, die nicht nur auf menschlich-intentionales Handeln beschränkt bleiben. Agency wird als verteilt und geteilt begriffen. Die Einbeziehung von nichtmenschlichen Entitäten, deren Agency sie nach Latour zu „Aktanten" macht, ist dabei wesentlich (Cerulo 2009). Dinge und Menschen konstituieren und versammeln sich wechselseitig durch ihre Bewegungen und Handlungen. Die Zirkulation dieser Dinge ist eine Art kommunikatives Handeln. So entfaltet der Tange seine Wirkmacht in Duala je nach Perspektive unter anderem als Sakralakteur, lebendiges Instrument der Tradition, welches im Museum in München gefangen ist oder als Symbol für koloniale Unterdrückung durch die Deutschen. Auch in Deutschland ist die Handlungs- und Wirkmacht des Tange vielgestaltig – er agiert als Kulturdokument, Museumsobjekt, Kunstwerk und als Memento für den Kontakt zwischen Europäern und Dualaeliten in der Kolonialzeit, abgebildet in seiner Ikonographie und den europäischen Farben, mit denen er bemalt ist.

Wegweisend für die Diskussion der Agency von Dingen, die im Zuge des *material turn* enormen Bedeutungszuwachs erfahren haben und weiter erfahren, ist Alfred Gells Versuch in *Art and Agency* (1998), eine Anthropologie der Kunst zu schreiben. Darin fasst er Kunst nicht in ihrer ästhetischen Qualität auf, sondern stellt soziale Beziehungen und Handlungen – also die Produktion, Zirkulation und Rezeption von „Indizes"[9] – in den Mittelpunkt seiner Theorie.[10] Dabei fasst er in Erweiterung zu Peirce „(Kunst-)Objekte" als Indizes mit Agency auf, die soziale Beziehungen konstituieren:

---

[8] Für einen Überblick über die Kritik an der Zuschreibung der ANT von Agency auch an nicht-menschliche Entitäten sowie eine Verdeutlichung des Agency-Begriffs in der ANT siehe Sayes (2014).

[9] Den Index definiert Gell als das sichtbare, physische Ding welches die „Abduktion von *agency*" motiviert: "[…] the *index is itself seen as the outcome, and/or the instrument of, social agency*" (1998: 13, 15).

[10] Für eine Übersicht über den Bedeutungszuwachs von Dingen in den Geistes- und Sozialwissenschaften im Rahmen des *material turn* seit den 1980er Jahren siehe Hicks (2010) und Matthewman (2011).

> I have just provisionally defined the "anthropology of art" as the theoretical study of "social relations in the vicinity of objects mediating social agency" and I have suggested that […] art objects are the equivalent of persons, or more precisely, social agents. (Gell 1998: 7)

Die Agency der Indizes wird dabei von Gell, entgegen der ANT, als sekundär gegenüber menschlichen Akteuren betrachtet – jenseits von menschlichen Akteuren hätte das Ding keine Handlungsmacht. Die soziale Dimension von Dingen in Kollektiven und deren Agency findet sich auch bei Harrison wieder:

> Agency is thus contingent upon and emergent within social collectives, involving both human and nonhuman actors and taking many different forms being continually made and remade […] These collectives are arranged in specific ways, and agency is made or remade through the assembling or reassembling of these collectives. (Harrison 2013: 16)

In Anlehnung an die Idee der sozialen Kollektive menschlicher und nicht-menschlicher Akteure betrachtet Harrison auch Museen als Netzwerke, sowie *field sites* und materielle sowie soziale Assemblagen. Darunter versteht er Zusammenschlüsse oder Kollektive von Dingen und Menschen, die miteinander in neuer, unter Umständen unvorhersehbarer Art und Weise interagieren (ebd.). Die auch bei Gell und der ANT postulierte Sichtweise, Entitäten als das Geflecht ihrer Beziehungen und deren Veränderungen und Dynamiken zu betrachten, findet sich ebenso exemplifiziert in dem Konzept der Assemblage oder des Gefüges, wie es von Deleuze und Guattari (1987) entworfen und von DeLanda (unter anderem 2006) weitergeführt wurde. Assemblage dient als Metapher für den Zusammenhang heterogener menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten, die weder eine feste Funktion haben noch zentral organisiert oder gesteuert sind: Ihre Eigenschaften und Funktionsweisen ergeben sich in der konkreten Interaktion als Produkt der Ausübung ihrer jeweiligen Möglichkeiten im spezifischen räumlich-zeitlichen Gefüge (vgl. Harrison 2013: 18–21). Weiterhin nutzt Harrison den Assemblagebegriff im archäologischen Sinn für Museumssammlungen, deren Entstehen und Funktionen so neu analysierbar werden z.B. durch das Einbeziehen indigener Agency beim Entstehen dieser (ethnologischen) Sammlungen (ebd.).

Durch die Betrachtung eines Teils des Geflechts der Akteure, welche durch die Rückgabeforderung des Tange in Verbindung stehen, als Assemblage, wird der Produktivität und Geschichtlichkeit des komplexen Interaktions-Prozesses Rechnung getragen. Dabei konstituieren sich die unterschiedlichen Positionen zum und durch den Tange erst. Ein Augenmerk wird in der vorliegenden Betrachtung auf indigene Agency gelegt, die sowohl beim Entstehen ethnologischer Sammlungen zum Beispiel in der Kolonialzeit als auch im Rahmen von rezenten Restitutionsforderungen sichtbar und einflussreich wird (Harrison 2013).

Mittels des skizzierten methodisch-theoretischen Vorgehens folgt dieser Beitrag dem sozialen Leben der Dinge, in diesem Fall des Tange, durch Raum und Zeit, arbeitet dabei Teile seiner Dingbiographie heraus und analysiert so das sich



Abb. 1: Der Schiffschnabel oder Tange von Kum'a Mbapes in der Dauerausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München, 13.03.2014 (Jean-Pierre Félix-Eyoum).

stetig wandelnde Akteur-Netzwerk als Assemblage, welches durch den Tange und dessen Agency versammelt wird. Durch die Betonung der Verteilung von Agency auch auf Dinge wie den Tange werden diese aus ihrer „Objekten" zugeschriebenen Passivität gelöst und als einen Unterschied in sozialen Handlungen machend analysiert. Durch das Begreifen von Agency als verteilt zwischen allen beteiligten Akteuren, die das Netzwerk beständig neu weben, entsteht Raum auch für indigene Ontologien wie den Tange als Sakralakteur, die teilweise mit Museumsperspektiven konfligieren. Während die ANT ihr Augenmerk darauf richtet, wie Netzwerke stabil(er) werden, entwickelt die Post-ANT den Netzwerkgedanken weiter durch die Betonung auf Fluidität und multiple Charaktere von Dingen, die es Dingen auch ermöglichen Teil mehrerer Ordnungen zu sein (Sørensen 2012), wie am Beispiel des Tange gezeigt werden soll.

Der Zugang der Assemblage bietet dabei Raum für neue, stetig wandelbare Betrachtungen von Museumssammlungen und deren Dingen in ihrer historischen und unterschiedlichste Akteure versammelnden Verwobenheit.

3 Tange: Schiffschnabel und Dingbiographie

Der Tange ist ein Schiffschnabel, der aus Holz geschnitzt und dann bemalt wurde. Dieser Tange war Eigentum Kum'a Mbapes (auch bekannt als Lock Priso), der Ende des 19. Jahrhunderts Oberhaupt der Bele Bele, einer Sublineage der Duala, war. Tange wurden an den Kanus der Duala-Eliten befestigt; das Kanu war das Haupttransportmittel im Wouri-Delta im westlichen Kamerun und kam bei Reisen, im Handel und bei Kriegen zum Einsatz. Auf dem Tange, der im Völkerkun-

demuseum in München aufbewahrt wird, sind drei Menschen, unterschiedliche Tiere und westliche Güter wie Flaschen, Gläser und eine Glocke abgebildet. Heutzutage existieren laut Wilcox nur noch sechs dieser Tange aus der sogenannten „Deutschen Zeit“ (1884–1916). Davon befinden sich zwei in München, zwei in Berlin, einer in Hamburg und einer in einem Stockholmer Museum (Wilcox 1994).[11] Nur der Tange Lock Prisos wird gegenwärtig zurückgefordert.

Im Zuge der Errichtung des deutschen Schutzgebiets in Kamerun wurde am 12.07.1884 ein Schutzvertrag zwischen Duala-Königen und Vertretern Bismarcks unterzeichnet. Darin wurden die Souveränität und Verwaltung der Herrschaftsgebiete der Könige an deutsche Handelsunternehmen übertragen. Monate später kam es zum sogenannten „Dezemberaufstand“, in dem sich eine Fraktion der Duala unter Kum’a Mbape den Deutschen und ihren Duala-Verbündeten entgegenstellte (Eckert 1991). Im Zuge der Niederschlagung des „Aufstands“ durch das deutsche Militär nahm Max Buchner 1884 den Tange aus dem Haus eines lokalen Oberhaupts in Hickory-Town (heute Bonabéri) an sich:

> Das Haus des Lock Priso wird niedergerissen, ein bewegtes malerisches Bild. Wir zünden an. Ich habe mir ausgebeten, dass ich die einzelnen Häuser vorher auf ethnographische Merkwürdigkeiten durchsehen darf. Meine Hauptbeute ist eine grosse Schnitzerei, der feudale Kahnschmuck des Lock Priso, der nach München kommen soll. (Buchner 1914: 194)

Der damalige deutsche Konsul Max Buchner, der 1887 Konservator der Ethnographischen Sammlung München wurde, schenkte dem Museum den Tange im Jahre 1885. Seitdem wird er im heutigen Staatlichen Museum für Völkerkunde München mit der Inventarnummer 7087 bewahrt und ist seit 1999 in der Dauerausstellung Afrika zu sehen. Im Rahmen der Eröffnungsausstellung in den Jahren 1992/93 namens *Elephant: The Animal and Its Ivory in African Culture* des Fowler Museum for Cultural History in Los Angeles wurde der Tange als Leihgabe aus München gezeigt. Durch diesen überregionalen Bedeutungszuwachs kam die Agency des Tange und seiner Abbildung zum Tragen; unter anderem wurde Prinz Alexandre Kum‘a Ndumbe III, einer der Enkel Kum‘a Mbapes, durch einen Beitrag von Rosalinde Wilcox (1992) im Ausstellungskatalog erstmalig auf ihn aufmerksam (Interview Kum’a Ndumbe 20.11.2012).

Daraufhin forderte Kum‘a Ndumbe über Dritte seit den späten 1990ern die Rückgabe des Tange nach Kamerun. Unterstützt wird er dabei von Vereinen wie [muc] postkolonial und „Berlin postkolonial“, die vom Völkerkundemuseum die Aufarbeitung der Geschichte des „Raubs“ verlangen ([muc] postkolonial 2009). Gemeinsam mit den Medien üben sie öffentlichen Druck auf das Museum aus,

---

[11] Abbildungen einiger dieser Tange, darunter auch desjenigen des Kum’a Mbape, finden sich in der Publikation des deutschen Ethnologen Leo Frobenius namens „Der Kameruner Schiffsschnabel und seine Motive“ von 1897. Das Buch ist online verfügbar unter https://openlibrary.org/books/OL24353505M (Zugriff am 28.04.2014).

dessen koloniale Geschichte sie betonen.[12] Eine Anfrage von [muc] postkolonial im Jahre 2009/10 an das Museum fasst der Abteilungsleiter Afrika Eisenhofer als Arbeitsauftrag auf und verspricht die Erstellung eines Dossiers (Interview Eisenhofer 19.01.2012). Dieses ist bis heute in Arbeit und die Gruppe [muc] postkolonial „glaubt nicht mehr an dieses Dossier" und bricht den Kontakt zum Museum ab (Interview [muc] postkolonial, 15.02.2012).

Durch die Ausstellung des Schiffschnabel im Münchener Museum entfaltet er seine Agency und macht einen Unterschied für viele Besucher. So hat seine Präsenz in der Ausstellung sowie seine Beschriftung als „Geschenk Max Buchners" an das Museum starken Aufforderungscharakter für unterschiedliche Besuchergruppen wie postkoloniale Initiativen, Studenten, Duala und Kum'a Ndumbe selbst, die nach einem Besuch im Museum zum Handeln motiviert wurden und werden.

Die durch Medien und Initiativen erzeugte Aufmerksamkeit führte im Jahre 2011 zu einer neuen Beschriftung des Schiffschnabels in der Ausstellung, die die „kriegerischen Umstände des Erwerbs", die Rückgabeforderungen und dazu laufende Forschungen erwähnt. Die Popularität des Tange wächst laut dem Leiter der Afrikaabteilung Eisenhofer seit den erstmaligen Forderungen und das Museum sieht sich mit vielerlei Presseanfragen konfrontiert (Interview Eisenhofer 03.10.2013). In den Jahren 2013/14 war die Geschichte des Tange Bestandteil der postkolonialen Ausstellung „Decolonize München", vor allem des Ausstellungsprojektes „freedom roads!" im Münchner Stadtmuseum, an der auch [muc] postkolonial beteiligt war. Dadurch stieg der Bekanntheitsgrad des Tange weiter an.

4 Kum'a Ndumbe III. und der Tange

Der Schriftsteller und Begründer der Kulturstiftung „AfricAvenir Int.", Kum'a Ndumbe III. wurde 1946 in Kamerun geboren und 1961 nach München geschickt, um dort die Schule zu besuchen. Nach dem Abitur studierte er ab 1967 in Lyon Politikwissenschaften, Geschichte und Germanistik. Erste Veröffentlichungen erfolgten auf Deutsch, später auf Französisch. Im Jahre 1979 nahm er den Ruf als Professor an die Universität Yaoundé I im Fachbereich Germanistik an. Kum'a Ndumbe III. habilitierte 1989 an der Freien Universität (FU) Berlin und hatte von 2000–2002 eine Vertretungsprofessur am Otto-Suhr Institut an der FU Berlin inne.

Am 05.04.1981 wurde er nach eigenen Angaben zum Thronerben der Bele Bele bestimmt, aus deren Sublineage er stammt (Interview mit Kum'a Ndumbe am

[12] Unter anderem erschienen Artikel über den Tange in Printmedien wie der Berliner Zeitung von Tkalec 1998, der Frankfurter Rundschau von Michal 1999 und der Süddeutschen Zeitung von Pfaff 2013. TV-Sendungen zum Thema wurden u.a. von SAT.1 am 15.03.2010 ausgestrahlt.

20.11.2012). Nach dem Tod des *Chef Supérieur*[13] der Bele Bele, Richard Enis Kum, (im Amt von 1980–1993) im Jahre 1994 wurde Kum'a Ndumbe, wie er im Gespräch betonte, vom Ältestenrat als Thronerbe bestätigt (ebd.). Er bekleidet aber heute nicht das offizielle Amt des Chef Supérieur der Bele Bele, sondern Sa Majesté (S.M.) Paul Milord Mbape Bwanga, der von Kum'a Ndumbe als „Usurpator" bezeichnet wird (ebd.). Dies bedeutet, dass sein Status und seine Funktion als Chef der Bele Bele umstritten sind und dadurch auch die Rückgabeforderung in neuem Licht erscheint.

Das Rückgabegesuch um den Tange ist durch eine politische Dimension gekennzeichnet, welche Fragen nach Legitimation, Macht und Rechten aufwirft. So betonte der Prinz in den geführten Interviews und vor der Presse seinen Status als Herrscher der Bele Bele. Als seine royalen Insignien wurden laut ihm vom Ältestenrat der Bele Bele im Jahre 1994 der Thron seines Großvaters von 1846 und der Tange bestimmt (Interview Kum'a Ndumbe 20.11.2012). Zum gegenwärtigen Chef Supérieur der Bele Bele S.M. Paul Milord Mbape Bwanga und Sohn von Richard Enis Kum, konnte im Rahmen der Kurzzeitfeldforschung leider kein Kontakt hergestellt werden. Bislang hat dieser aber keine mir bekannten öffentlichen Forderungen in Bezug auf den Tange gestellt. Seit der Installation des jetzigen Chef Supérieur der Bele-Bele kämpft Prinz Kum'a Ndumbe III. um „seinen Thron" und betont bei seinen vielen öffentlichen, medienwirksamen Auftritten, dass er niemals den Kampf um sein rechtmäßiges Erbe aufgeben werde: "[d]evant tous les ancêstres et devant le peuple, je dis. Je n'ai pas abdiqué, je n'ai pas renoncé au thrône des Bele Bele".[14] Kum'a Ndumbe verknüpft also die Forderung nach Eigentumsrechten am Tange und dessen Rückgabe mit politischen Forderungen nach Wiedergutmachung für historisches Unrecht aus der deutschen Kolonialzeit und Anerkennung seines „Anrechts auf seinen Thron" in Bonabéri, Douala.

Beim Verfolgen seiner Forderung kamen seine deutschen Sprachkenntnisse und akademische Bildung sowie die Vertrautheit mit westlichen Institutionen und Diskursen als Teil seiner Agency zum Tragen. Seine Forderungen formulierte er 1999 in einem Brief an Zubin Metha, den damaligen Dirigenten der Bayerischen Staatsoper, der ihn darauf an das zuständige Ministerium weiterleitete, wie folgt:

> Angesichts der sehr engen Beziehungen, die meine Familie mit den Deutschen seit langem schon pflegt möchten wir, daß dieses dunkle Kapitel irgendwie symbolisch mit der Rückgabe dieses Stückes abgeschlossen wird. […] In der Familie und für alle „Bele Bele" ist diese Insignie zum Symbol einer neuen Ära erhoben worden, weil es sich hier nicht so sehr um ein Kunstwerk handelt, sondern um ein Medium mit Lebenskraft, das Verbindung zwischen uns Lebenden und den Vorausgegangenen

[13] Aus der französischen Kolonialzeit stammender, noch heute verwendeter Titel für das politische Oberhaupt einer Ethnie oder im Fall der Duala einer der fünf Subethnien, der Akwa, Deido, Bell, Bele Bele und Joss.

[14] http://www.africavenir.org/de/news-archiv/newsdetails/datum/2013/11/11/ngondo-2013-declaration-du-prince-kuma-ndumbe-iii-dans-la-nuit-du-2829-novembre-2013.html (Zugriff am 28.03. 2014).

> herstellt. Deshalb wollen wir die Insignie zurückhaben. (Brief Kum'a Ndumbes an Zubin Metha 02.06.1999)

Hier wird deutlich, dass es divergierende Dingvorstellungen gibt. Für den Prinzen ist der Tange nicht in erster Linie ein Kunstwerk, sondern ein „Medium mit Lebenskraft“, das er als Insignie bezeichnet und dessen Rückgabe Versöhnung und Wiedergutmachung einleiten könne. Eng verbunden wird der Tange dabei mit der Identität der Bele Bele, bis hin zu der Aussage Kum'a Ndumbes, dass der Tange die Seele des Volkes widerspiegele ([muc] postkolonial 2009: 65).

Für seine Forderungen gibt es von Seiten der Kameruner Regierung keine Unterstützung. Im Gespräch mit Marthe Darisca Medou, Direktorin der Abteilung *Patrimoine* (Kulturelles Erbe) des Kameruner Kultusministeriums, wurde deutlich, dass der kamerunische Staat sich prioritär um die Bewahrung der Kulturgüter im Land kümmert und nicht um Rückgabegesuche einzelner Bürger. Prinz Kum'a Ndumbe III. war ihr bekannt, seine Rückgabeforderung für den Tange allerdings nicht (Interview Marthe Darisca Medou 05.12.2012).

Die Rückgabeforderung des Prinzen findet sowohl Unterstützung als auch Ablehnung unter den Bele Bele und anderen Mitgliedern der Duala. Einige betonen, dass der Tange allen gehöre und in einem Museum wie dem „Musée Maritime“ in Douala ausgestellt werden solle; andere befürworten die Rückgabe an die Familie des Prinzen als Privateigentum.

Tange neueren Datums, auch als Sakralakteure, spielen in Douala unter anderem im Rahmen des *Ngondo* noch immer eine Rolle. Der Ngondo ist das wichtigste, jährliche Fest der Duala, eine Wassermesse am Ufer des Wouri mit Musik, Tanz, Wettkämpfen und Kanurennen unter der Patronage des Kultusministeriums.[15] Beim Ngondo kommen Tange, die nach wie vor geschnitzt werden, noch heute zum Einsatz. Die gesamte Vorbereitung für die Rennen – vom Schnitzen der Kanus und der Herstellung der Tange bis hin zur Auswahl der Ruderer und der rituellen Vorbereitung menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten für das eigentliche Rennen – wurde als früher wie heute stark ritualisiert beschrieben (unter anderem Interviews mit Vertretern der Jebale 12.12.2012, Vertretern der Boneko 23.11.2012, Sammet Bell 21.11.2012, Valère Epee 01.05.2013). Die Gesprächspartner benannten dabei die Sakralakteure Tange als die wichtigste Komponente in diesem Gefüge, die die Kommunikation mit den *Jengu*, den Wassergeistern, ermöglichten und sowohl Kanu als auch Ruderern Kraft gäben (ebd).

> Ritual specialists summon water spirits into the *Tange* before and during racing competitions to protect the dugout and propel it swiftly through the water. Thus controlling the *Tange's* water spirits during a race becomes an important factor in determining its outcome. (Wilcox 1994: 156)

[15] Für eine kritische Diskussion des Ngondo unter anderem als “invention of tradition” siehe Austen (1992) und Röschenthaler (2010).



Abb. 2: Zwei Rennboote (*bolo ba pen)* mit geschmückten Tange auf dem Wouri beim Ngondo 2012 in Douala vor Rennbeginn, 02.12.2013 (Anne Splettstößer).

In den Gesprächen mit unterschiedlichen traditionellen Autoritäten, Künstlern, Schnitzern und Würdenträgern trat die spirituell-religiöse Funktion der Tange hervor, wobei viele Aspekte nur angedeutet wurden, da sie den Initiierten der Geheimgesellschaften (Duala: *losango*) vorbehalten seien (vgl. Wilcox 1994: 232–233). Der Generalsekretär des Ngondo betont, welcher hohe (finanzielle) Aufwand die Bewahrung solcher (historischen) Kulturgüter mit sich bringe und dass dies nicht alle Familien leisten könnten. Er plädiert in dem Fall für eine Rückgabe an das Nationalmuseum oder das im Bau befindliche private „Musée Maritime".

> Yes, people need to have the things back the way they used to be. Because it's not to have it back for 10 years, 20 years after that we lose it. It's better to take it somewhere where we know that that Tange is in that place. If you need to see the Tange it is in that place and you can go to see it there, a Tange that was built 100, 200 or 300 years ago. (Interview Sammet Bell 21.11.2012)[16]

Auch sprach sich zum Beispiel Jean-François Ngosso, ein Vertreter der Deido, einer anderen der fünf Herrscherfamilien der Duala, und internationaler Berater, gegen die Rückführung der Kulturgüter in die Familien und für einen öffentlichen

[16] Englischsprachige Interviews während der Feldforschung in Duala habe ich direkt geführt, alle deutschsprachigen Zitate stammen aus Interviews, die von einem Übersetzer während der Interviews von Duala ins Deutsche übersetzt wurden, mit Ausnahme der Interviews mit Kum'a Ndumbe, die direkt auf Deutsch geführt wurden.

Zugang aus. Im Gespräch schlug er den Bau eines "House of Ngondo" vor, mit Unterstützung des deutschen Staates und der deutschen Botschaft, die eventuelle Reparationszahlungen an die Familien für die Kolonialzeit dafür verwenden sollten. Dort sollten dann (unter anderem zurückgegebene) Dinge wie der Tange in einem Museum zu sehen sein und auch die Verwaltung des Ngondo solle dort sitzen (Interview Jean-François Ngosso 13.12.2012).[17]

Dazu Kum'a Ndumbe: „Worum geht es? Wir wollen den Tange zurückhaben! Wir wollen nicht den Tange [in einem Museum] entblößen" (Interview 20.11. 2012). Im Interview betonte der Prinz, dass man die starke Kraft des Tange selbst erfahren müsse. Auch wenn sein Sohn ihn fragen würde, was das sei, der Tange, würde er nicht antworten, sondern ihn den Tange selbst erleben lassen:

> Aber wenn dann der Tange in Aktion tritt, auch wenn er schläft, dann sage ich, jetzt musst du aber aufstehen, steh auf. Und dann lernt er was passiert, oh, dann spürt er in seinem Körper, während dieses Prozesses, was da passiert. Später wird er diese Fragen nicht mehr stellen. (Interview Kum'a Ndumbe III. 20.11.2012)

Viele Gesprächspartner in Douala betonten die Agency der Tange als machtvolle Akteure, die zum Beispiel reden, schlafen oder erwachen würden und richtig gehandhabt werden müssten (unter anderem Interview Valère Epee 01.05.2013).

Durch die Beanspruchung des mit den Tange verbundenen Insiderwissens stellt Kum'a Ndumbe die Deutungsmacht des Museums in Bezug auf das „Objekt" infrage. Der Tange, so Kum'a Ndumbe III., sei kein Ding zum Ansehen und nicht für die Augen aller bestimmt, sondern ein lebendiges Instrument, welches nach Douala gehöre, zu denjenigen, die es lesen und nutzen könnten und müssten (Interview 20.11.2012). Es sei den Initiierten der Geheimgesellschaften vorbehalten, rituell mit den Tange zu arbeiten und das Wissen über spirituelle Aspekte werde nicht mit jedem geteilt:

> Die Fahrtüchtigkeit und die Verzierung sind die zwei Hauptmerkmale. Es gibt auch sehr viele Sachen, die nicht erzählt werden können, so wie die spirituelle Seite des Tange, die die Leute, die das Wissen haben, auch einsetzen. Nicht jeder hat Zugang zu diesem Wissen. (Gruppeninterview mit Vertretern der Jebale, 12.12.2012)[18]

Wenn die noch als aktiv oder wirkmächtig bezeichneten Tange nicht öffentlich auftreten, werden sie unter strengen Regeln an geheimen Orten bewahrt, was meinen Zugang während der Forschung erschwerte (Interview Sammet Bell 21.11.2012). Den Zugang vorausgesetzt wäre es zukünftig interessant, die (rituellen) Schritte, die einen aktiven Tange in einen inaktiven transformieren, sowie den

---

[17] An dieser Stelle kann ich die komplexen Konstellationen und Allianzen in Reaktion auf die Rückgabeforderung nur andeuten, die ich im Rahmen meiner Dissertation ausführlicher analysiere.

[18] Bei den mehrfach geführten Gruppeninterviews im Rahmen der Feldforschung waren zwischen drei und zwanzig Vertreter einzelner Ethnien wie der Boneko, Untergruppen der Duala wie der Jebale, Bele Bele in einem der zehn Dörfer wie Bonendale oder Vertreter von Initiativen wie [muc] postkolonial anwesend. Diese in der Quellenagabe aufgeführten Vertreter werden nicht einzeln namentlich bezeichnet.

dabei stattfindenden Wertewandel zu untersuchen (vgl. Wilcox 1994: 323–233). Von Gesprächspartnern wurde angedeutet, dass nur noch wenige vergleichbar alte historische Tange vor Ort existieren würden. Nicht mehr als aktiv bezeichnete Tange werden auch in Museen Kameruns ausgestellt.

5 Lokale Praxen des Bewahrens und Ausstellens

Neben den Stimmen in Douala wie von Sammet Bell oder Jean-François Ngosso (siehe oben), die für eine öffentliche Präsentation historischer wie neuer Tange in Museen oder dem House of Ngondo plädieren, gibt es v.a. unter den traditionellen Eliten andere Ansichten. Unter dem Schutz der noch aktiven Tange verstehen diese Gesprächspartner in Kamerun weniger die Konservierung der Materie, sondern den Schutz vor der Öffentlichkeit und die adäquate Vorbereitung, bevor der Tange öffentlich auftritt. Dabei kommt den *Mutated'a Tanga*, dem Wächter oder Hüter eines Tange, die Aufgabe des Schützens und Bewahrens der Tange zu. Sie sind selbst hohe Initiierte der Geheimgesellschaften. Gemeinsam mit Ritualspezialisten schützen und erneuern sie die dem Tange als Sakralakteur innewohnende Kraft. Diese Kraft, so die Gesprächspartner, kann sich auch gegen Menschen wenden und Negatives zur Folge haben. Über die genauen Abläufe und Aufgaben dieser Wächter konnte ich aber, oft mit dem Verweis auf „Geheimwissen", keine Informationen erhalten. So sagte Kum'a Ndumbe:

> Also bei uns ist es so, unsere Schatzgegenstände, unsere rituellen Werkzeuge der Tradition sind manchmal Gegenstände, die man einmal im Leben zu sehen bekommt.[…] Deutschland muss verstehen, wir selber wissen ganz genau, wie wir unsere Gegenstände verwenden und was wir daraus machen und wie wir es pflegen. (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko und Kum'a Ndumbe III. 23.11.2012)

Ob der Tange Kum'a Mbapes nach all den Jahren in Deutschland allerdings noch „magische Kräfte" habe, wurde angezweifelt. Ein wichtiger Vertreter des anderen Teils der Bell-Familie von der anderen Seite des Flusses in Bonanjo in Douala sagte dazu:

> Then next I don't know if it [der Tange] has kept its past because it was probably submitted to many influences in Europe. If it comes down as an empty piece of wood it is simply an artifact but no longer a power instrument. Then the rituals would be different, they would be profane rituals because it is no longer sacred. Only its memory is sacred but the instrument itself in its power, its evocation and so on has no longer much of the sacred powers. But the historic part of it makes it an important piece to recover. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Die Vermutungen reichen sogar bis zu mehrfachen Äußerungen, dass sich die Deutschen in der Kolonialzeit den Tange bewusst ausgewählt und genommen hatten, um sich dessen Kraft anzueignen und die Duala zu schwächen. Auch das

Museum steht im Verdacht, sich die Kraft des Sakralakteurs Tange zu Nutze zu machen:

> The Tange, as I said, is a power instrument. They have done everything over there in Germany to end its traditional power or maybe they have transferred this energy to instruments of theirs or to their own persons. (Interview Valère Epee 01.05.2013)

Die Unterstützer des Prinzen betonen, dass der Tange Kum'a Mbapes nach der geforderten Rückkehr nicht in ein „Museum eingesperrt" werden dürfe, sondern ins Haus des (umstrittenen) Erben gehöre und in einen aktiven spirituell-religiösen Kontext aller Bele Bele eingebunden sein solle. Der traditionelle *Chef* von Bondendale I, einem der zehn Dörfer der Bele Bele, S.M. Ndoumb'a Ndumbe Tukuru sagte bei einem Treffen mit anderen traditionellen Würdenträgern:

> Kum'a Ndumbe ist der rechtmäßige Thronfolger und Inhaber des Tange und wir wollen, dass er ihn zurückkriegt, denn der Tange ist zwar von den ganzen Bele-Bele, aber er ist derjenige, der der Thronfolger ist, deswegen kriegt er es. Das ist unser Glück, dass er nach Deutschland gekommen ist und es gesehen hat, aber *wir* Bele Bele wollen den Tange haben und er ist der rechtmäßige Erbe. […] Wir *wollen* diesen Tange zurückhaben, denn er wurde nicht als Geschenk gegeben, er wurde gestohlen im Krieg, weil Deutschland militärische Übermacht hatte und Leute umbringen konnte, wie sie [sic!] wollten. (S.M. Ndoumb'a Ndumbe Tukuru in einem Gruppeninterview in Bonendale, 23.11.2012)

So wie Kum'a Ndumbe selbst beanspruchen auch seine Unterstützer wie der *Chef* von Bondendale I, im Namen aller Bele Bele zu sprechen. Innerhalb der zehn Dörfer der Bele Bele erkennen aber auch viele den offiziellen *Chef Supérieur* der Bele Bele S.M. Paul Milord Mbape Bwanga, der momentan auch Präsident des Ngondo ist, an. Die komplexe Machtkonstellation in Duala wirft daher Repräsentationsfragen auf.

Der Schutz der „Instrumente" vor der Öffentlichkeit kollidiert mit westlichen Ausstellungspraxen wie im Münchner Museum, die von Kum'a Ndumbe deswegen abgelehnt werden:

> Wir können nicht sagen, wir machen alles so wie die in Europa, weil in deren Kultur Gegenstände einfach so ausgestellt werden für jedermann. So wie der Tange von Kum'a Mbape, der hängt da praktisch nackt vor den Augen aller Welt. (Kum'a Ndumbe III. in einem Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko 23.11.2012)

Diskutiert wurde die Möglichkeit, den Tange nach seiner Rückkehr nach Kamerun in das Projekt der *Route des Chefferies* einzubinden, wo ihn dann Touristen und Einheimische zu bestimmten Zeiten sehen könnten. Dieses international geförderte Projekt, momentan beschränkt auf Westkamerun, hat in enger Kooperation mit den Königtümern den Schutz und die Inwertsetzung ihres kulturellen Erbes zum Ziel. Wann und wie etwas der Öffentlichkeit präsentiert wird, würde dabei lokalen Logiken folgen und nicht denen westlicher Museen, in denen jedem jederzeit Zu-

gang zu Kulturgütern ermöglicht werde. Eine solche Wiedererlangung der Kontrolle über die „eigenen" Dinge entspricht in den Augen einiger Gesprächspartner der Wiedererlangung des Eigentums an Dingen und aller damit verbundenen Rechte. Die langjährige Kameruner UNESCO-Mitarbeiterin Elizabeth-Ewombè Moundo untermauert, dass Kulturgüter am besten in den Herkunftsfamilien oder privaten Museen von Herrscherfamilien wie im Kameruner Grasland (zum Beispiel in Foumban, Bafut etc.) aufbewahrt werden:

> As UNESCO we are supposed to be custodians of those things but when we meet with African authorities they are not interested, not at all. You can go buy another one in the market. That's the reality. […] So for me if I had a real Minister of Culture yes I'll ask for things to come back. But it's not the case. This Tange is not going to the museum. It'll stay here. It's different. If he [Prince Kum'a Ndumbe III.] tells that he'll bring it back to put it in the museum here, I will take it myself and send it back to Germany! Someone will take it and go and sell it. (Interview Elizabeth-Ewombè Moundo 26.11.2012)

Diese Forderung nach Privatisierung unterscheidet sich von der Idee des öffentlichen Zugangs zu Kulturgütern als staatlichem Eigentum. Die Kulturgüter der Duala-Eliten wurden in der vorkolonialen Zeit und auch danach von Generation zu Generation weitervererbt. Die Idee, diese jetzt dem Nationalstaat und dessen Museen zu geben, ist für viele unvorstellbar.

Der Thron von Kum'a Mbape ist neben dem Tange eine weitere Herrschaftsinsignie. Der Prinz nutzt auch diese öffentlich. Die Konservierung des Throns von 1846, den Prinz Kum'a Ndumbe III. 2012 erstmals der Presse im Garten seiner Residenz präsentierte, dient als Beispiel für die Fähigkeit, vor Ort Dinge zu bewahren. Der Prinz betonte, dass seine eigenen Schwestern diesen Thron noch nie gesehen hätten und ich großes Glück gehabt hätte, dabei sein zu dürfen. Seit der Präsentation sei durch die Macht des Throns viel in Bewegung geraten (Interview Kum'a Ndumbe 20.11.2012). Auch hier wird der Aspekt der Bewahrung der Kraft der Dinge durch Schutz vor stetiger öffentlicher Präsentation deutlich:

> Beim Königsstuhl von Kum'a Mbape gab es ganz lange Zeit eine Regel, dass der von niemandem gesehen werden darf. Wo ich inthronisiert wurde als König, habe ich Jahre darauf gewartet, diesen Königsstuhl überhaupt zu sehen. (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko und Kum'a Ndumbe III. 23.11.2012)

Die Vorstellung, den Thron an ein Museum zu geben, ist für Kum'a Ndumbe III. abwegig:

> Auch in 100 Jahren bleibt der noch hier, oder? Wer wird so verrückt sein und es in ein Museum stellen. Der Tange und der Königsstuhl von Kum'a Mbape gehören zusammen, jeden Morgen sitze ich auf diesem Thron. Es ist ein Thron, der 1846 gemacht wurde. Wenn es hart auf hart kommt, sitze ich doch drauf und steh drauf und tue, was ich zu tun habe. Warum sollte ich das dem Staat geben? (Interview Kum'a Ndumbe III. 22.11.2012)



Abb. 3: Kum'a Ndumbe III. mit dem Thron Kum'a Mbapes im Garten seiner Residenz vor der Presse, rechts im Bild sein Sohn Khéops Ndumbe Kum in Tange T-Shirt, 15.11.2012 (Anne Splettstößer).

Konservatorische Fragen treten für Kum'a Ndumbe in den Hintergrund. Gegenstimmen in Douala betonten aber durchaus, dass bei einer Luftfeuchtigkeit von 95% die Frage nach der materiellen Bewahrung des Tange bis dato keine zufriedenstellende Lösung habe. Auch der Generalsekretär des Ngondo 2012 hegt Zweifel:

> Carrying the Tange from where it is now and bringing it to Douala the weather here is very humid and there is a lot of salt. It's difficult to keep any material in Douala. So bringing it out is very dangerous. (Interview Sammet Bell 21.11.2012)

Die lokalen Praxen des Bewahrens und Ausstellens verdeutlichen vom Völkerkundemuseum divergierende Auffassungen von Dingen und deren Agency. So wird der Tange (und der Thron) in Douala als aktiv wirk- und handlungsmächtig gesehen. Die Kraft des Tange muss, so einige Duala, im rituellen Kontext erneuert werden. Sie kann sich auch gegen Menschen richten, was einen speziellen Schutz durch *Mutated'a Tanga* notwendig macht. Die Ausstellung in einem Museum wird von Gesprächspartnern teilweise als folgenreiche Herabsetzung der Agency des Tange aufgefasst und daraus folgend die „Befreiung aus dem Gefängnis Museum"

gefordert, um die Handlungs- und Wirkmacht des Tange wieder selbstbestimmt in Douala nutzen zu können.

Einige Praxen von Bewahren, Ausstellen und Gebrauch des rituellen Werkzeugs der Tradition wie das Bewahren des Tange im privaten Haus Kum'a Ndumbes nach Rückkehr oder das Einsetzen von historischen Tange bei Ritualen und Bootsrennen kollidieren mit den Vorstellungen des Völkerkundemuseums München sowie deren verwaltender Behörde.

6 Haltung der bayerischen Institutionen

Die Rückgabeforderung des Schiffschnabels richtet sich an das Völkerkundemuseum München und dessen verwaltende Behörde, das Bayerische Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst[19], als Eigentümer des Schiffschnabels. Das Münchner Völkerkundemuseum befindet sich durch den von den Medien als Kriegsbeute bezeichneten Schiffschnabel, welcher von Kum'a Ndumbe III. mit Unterstützung diverser postkolonialer Initiativen öffentlichkeitswirksam zurückgefordert wird, im Rampenlicht der Öffentlichkeit (Interview Eisenhofer 19.01.2012).

Auf Anfrage des Bayerischen Staatsministeriums lieferte das Münchner Museum die ethnologische Expertise, auf deren Basis das Ministerium dann Kum'a Ndumbe III. abschlägig antwortete. Im Jahre 1999 erfolgte die Ablehnung auf Basis der Argumentation der ehemaligen Leiterin der Afrikaabteilung Maria Kecskési, die Kum'a Ndumbes erste Forderung von 1999 bearbeitete. In einem Brief an das Staatsministerium zweifelte sie die Bedeutung als „Königsinsignie" und die Relevanz des Schiffschnabel für alle Bele Bele an, forderte einen juristischen Erbberechtigungsnachweis des Prinzen und betonte die Notwendigkeit einer politischen Lösung, wobei die „eventuelle Präjudiz für andere Museen in Deutschland und anderswo (unter anderem British Museum, Louvre)" zu bedenken sei. Am wichtigsten jedoch sei das Bewahren, Beforschen und Ausstellen des Schiffschnabel seit fast 130 Jahren, welches in einer Verantwortung des Museums für das Weltkulturerbe resultiere. Dazu Kecskési: „Unser Museum hat länger als 100 Jahre den Schiffsschnabel bewahrt und gepflegt. Wir wollen nicht darüber spekulieren, was sein Schicksal ohne diese Betreuung gewesen wäre" (Kecskési 1999). Sie bot als „Kompromiss" das Anfertigen einer „genauen Kopie des Originals" auf Kosten Prince Kum'a Ndumbes III. an, wobei „[d]as Original […] in der professionellen Pflege und Betreuung des Museums" verbleiben solle (ebd.). Dazu Kum'a Ndumbe III.:

> Damals sagte der Zehetmair, die können eine Kopie herstellen für mich und da hab ich einfach den Graben gesehen. Das ist ein Objekt. Man kann eine Kopie des Ob-

[19] Ab 2013 umbenannt in Bayerisches Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst unter der Leitung von Staatsminister Ludwig Spaenle.

> jektes machen. Heh? Ich will den Tange, den mein Großvater angefasst hat, wo seine Kraft ist. Darum geht es! (Interview Kum'a Ndumbe III. 20.11.2012)

Hier betont der Prinz, dass Dinge Kraft speichern können. Diese akkumulierte Kraft kann als eine Potenzierung von Agency im Laufe der Zeit gesehen werden, welche dann wiederum erneut genutzt werden kann, wie von den Erben eines Tange. Die Konstituierung des Tange als Sakralakteur, der seine Agency auch im spirituell-religiösen Bereich entfaltet, wird vom Museum in einer Stellungnahme des Abteilungsleiters Afrika, die auch auf der Homepage des Museums erscheinen wird, angezweifelt:

> Die in der Presse immer wieder kolportierte Aussage von Kum'a Ndumbe, in dem Schiffschnabel spiegle sich die ‚Seele des Duala-Volkes' wieder lässt sich durch die bisherige Forschung über die Rolle von Schiffschnäbeln bei den Duala nicht bestätigen. Tatsächlich ist sie aufgrund der auf der Schnitzerei dargestellten Dinge (wie europäische Gewehre, Schnapsflaschen etc.) sowie der Verwendung von europäischen Ölfarben erst noch stichhaltig zu beweisen und steht im Gegensatz zu Forschungsergebnissen, wonach diese Schiffschnäbel im 19. Jahrhundert lediglich Prunkverzierungen von Kriegs- und Rennbooten gewesen sind. (Eisenhofer 2013)

Die Verwendung europäischer Motive und Materialien schließt aber offensichtlich für den Abteilungsleiter eine Bedeutung des Schiffschnabels als Sakralakteur aus. Im Gegensatz dazu hebt Wilcox in ihrer Arbeit über die Tange der Duala hervor:[20]

> the *Tange* is embued [sic] with magico-religious properties, and in the past had an identity independent of the dugout. Forces summoned into the carving were used in spiritual healing rites that invoked the water spirits (*miengu*). […] When affixed to the dugout, supernatural energies and forces are captured and harnessed in the *Tange*. (Wilcox 1994: 232)

Deutlich wird hier erneut das divergierende Dingverständnis in Bezug auf den Tange oder Schiffschnabel und daraus folgend die unterschiedlichen Auffassungen von der Agency des Dinges, die im Laufe der Aushandlungen zutage treten. Auch die Diskussion um den Wert des Tange spielt eine Rolle. Vom Bayerischen Staatsministerium wurde 1999 argumentiert, dass die Rückgabe des Tange, der vom Museum in den 1990ern auf 500 000 DM taxiert wurde, aufgrund von haushaltsrechtlichen Bestimmungen nicht möglich sei.[21]

Das Museum schließt sich auf Nachfrage der Presse dem Schutzbegriff des Welterbes an. Auf die Anfrage der Journalistin Su-Kyung Han, die 2010 einen

---

[20] Wilcox diskutiert in ihrer Publikation die Interpretationen der Ikonographie der Tange und erwähnt immer wieder auch rituelle Aspekte wie die Nutzung von gewissen Tieren auf den Tange durch Ritualspezialisten (1994: 138–180) und „magische Kräfte", die in den Tange eingeschlossen werden (1994: 231–233).

[21] Die monetäre Inwertsetzung eines eigentlich unveräußerlichen Kulturguts ist umstritten (siehe Splettstößer und Tasdelen in diesem Band). Diese Summe sei von seiner Vorgängerin willkürlich genannt worden, da auf dem Kunstmarkt nichts Vergleichbares angeboten würde, so Stefan Eisenhofer (Interview 19.01.2012).

Artikel mit dem Titel „Völkerkundemuseum in München verweigert die Rückgabe des Kolonialraubguts" zum Tange publizierte,[22] antwortet Dorothee Schäfer, Leiterin der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit des Museums, nach Rücksprache mit Eisenhofer:

> Unser Museum versteht sich als Bewahrer weltweiten kulturellen Erbes und sieht sich als Ort kulturellen Gedächtnisses den kommenden Generationen aller Kontinente verpflichtet. Wir müssen daher sicher gehen, dass an das Museum herangetragene Rückgabeforderungen nicht von kurzfristigem Besitz- und Machtstreben Einzelner geleitet sind und sich nicht nachteilig auf die Bewahrung des Weltkulturerbes auswirken. (E-Mail Dorothee Schäfer an Su-Kyung Han, 04.02.2010)

Die Ablehnung der zweiten Forderung von 2010 erfolgte wegen mangelnden Erbberechtigungsnachweises des Prinzen und Nichtanwendbarkeit internationaler Konventionen. Der Museumsmitarbeiter Eisenhofer betonte die Notwendigkeit einer politischen Lösung, denn der Tange gehöre „momentan jedem bayerischen Bürger und das Museum kann nicht allein über ihn entscheiden" (Interview 19.01.2012). Außerdem würden Verhandlungen nur mit dem Nationalstaat Kamerun geführt werden, nicht mit Individuen, da durchaus politische Konflikte auftreten könnten, wenn man am Nationalstaat vorbei handelte. Weder Kum'a Ndumbe III. selbst, noch der Nationalstaat Kamerun haben bisher eine formale Rückgabeforderung an das Museum oder den Freistaat Bayern herangetragen, so Eisenhofer (Eisenhofer 2013). Dementsprechend gibt es von der Direktion des Völkerkundemuseums auch keine öffentliche Stellungnahme zum Fall.

Sowohl das Museum als auch das Staatsministerium betonen, dass es für die Rückgabe keine rechtliche Grundlage gebe. Da Deutschland die nicht-retroaktive UNESCO-Konvention gegen illegalen Kulturgütertransfer von 1970 erst im Jahre 2007 ratifizierte fehlt eine völkerrechtliche Basis für die Forderungen. In Anbetracht der Nichtanwendbarkeit von *Hard Law* gewinnt der Einfluss von *Soft Law* an Bedeutung (siehe Splettstößer und Tasdelen in diesem Band). Soft laws wie die Ethischen Richtlinien von ICOM (2010) geben Empfehlungen für den Umgang mit Rückgabefragen.

7 Ethische Richtlinien von ICOM in puncto Rückgabe

Durch die Mitgliedschaft bei ICOM erkennt ein jedes Museum die ethischen Richtlinien an. Dort heißt es unter anderem:

> **4.3 Ausstellung sensibler Objekte**
>
> Die Ausstellung von […] Gegenständen von religiöser Bedeutung muss […], soweit bekannt, den Interessen und Glaubensgrundsätzen der gesellschaftli-

[22] http://www.mygreennews.com/topics/culture/cul_NdumbeIII_colonial_robbery_Tange.htm (Zugriff am 29.03.2014).

> chen, ethnischen oder religiösen Gruppen, denen die Objekte entstammen, Rechnung tragen.
>
> **4.4 Entfernung aus öffentlichen Ausstellungen**
>
> Auf Anfragen bezüglich der Rückgabe solcher Gegenstände ist entsprechend zu reagieren. Museen sollen für die Beantwortung solcher Anfragen klare Richtlinien definieren.
>
> **6.2 Rückgabe von Kulturgütern**
>
> Museen sollen bereit sein, in einen [unparteiischen] Dialog bezüglich der Rückgabe von Kulturgütern an ihre Herkunftsländer oder -völker zu treten. […] Diese Vorgehensweise ist Maßnahmen auf politischer oder Regierungsebene vorzuziehen. (Ethische Richtlinien für Museen von ICOM 2010)

Im Gegensatz zum Völkerkundemuseum München, in dessen Argumentation in Reaktion auf das Rückgabegesuch Kum'a Ndumbes die Ethischen Richtlinien ICOMs gegenwärtig keine Rolle spielen, beruft sich die Präsidentin von ICOM Kamerun, traditioneller *Chef* eines Kameruner Königreichs und Gründerin des „Musée La Blackitude", Yaoundé S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana, explizit darauf. Im Interview plädierte sie für die Rückgabe sakraler Objekte, die sich in westlichen Museen befinden, an die kamerunischen Königtümer, nicht an den Staat und das Nationalmuseum (Interview S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana 09.05.2013). Der Fall des Tange war ihr nicht bekannt, doch sie sehe die Rolle von ICOM Kamerun in der Unterstützung genau solcher Fälle (ebd.). Westliche Museen hätten lange genug von den Einnahmen aus den Kameruner Objekten profitiert und sollten nun in Afrika Museen bauen (ebd.). Es sei abwegig, mangelnde Schutzbedingungen in Afrika als Argument gegen eine Rückgabe ins Feld zu führen, da nicht der Westen diese Objekte geschaffen habe und man vor Ort sehr wohl wisse, wie diese zu bewahren seien (ebd.).

> Wir kennen uns sehr gut in der Sprache der Objekte in den Königreichen aus. Wir wissen, dass sie sprechen und sich bewegen. Wir haben das Wissen über die Funktion und die Geschichte dieser Objekte. Nur die Königreiche werden die Sprache dieser Objekte verstehen. In Museen wird niemand sie verstehen. Sie werden immer auftreten, als ob sie tote, sprachlose Objekte wären. (Interview S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana 09.05.2013)

Auch sie betont den Charakter von Dingen als Sakralakteure, die nur zu denen „sprechen", die sie verstehen und gemacht haben. Für die Entfaltung der Agency von „Objekten" spielt hier die indigene Agency eine Rolle. Wie auch beim Tange können Dinge in dieser Logik nur in der Obhut der „Eingeweihten" ihre Handlungs- und Wirkmacht voll entfalten. Dinge werden quasi (re)indigenisiert, ihre Handlungs- und Wirkmacht wird als an den indigenen Kontext gebunden charakterisiert. So wird der Versuch unternommen, Ansprüche Nicht-Indigener bzw. Nicht-Eingeweihter argumentativ wirkungsvoll auszuschließen.

In dem von S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana begründeten und unterhaltenen privaten Musée La Blackitude in Yaoundé sind neben inaktiven auch aktive Dinge wie Masken ausgestellt, die im Rahmen von Ritualen genutzt werden und dafür auch aus der Ausstellung entfernt werden. Sie werden erst wieder gezeigt, nachdem sie sich nach einer gewissen Zeit „entladen" hätten, um die Dinge selbst und die Besucher nicht zu gefährden (Interview S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana 09.05.2013). Die Kontrolle über dieses Privatmuseum liegt in den Händen der traditionellen Autoritäten, an höchster Stelle der Begründerin selbst. Dieses Beispiel demonstriert eine mögliche Vereinbarkeit von Museumslogiken des Bewahrens und Ausstellens im Geiste ICOMs und Ansprüchen auf Nutzung noch aktiver Dinge, wirft aber auch Fragen auf. Am Beispiel von ICOM Kamerun wird die Agency von Akteuren wie den Ethischen Richtlinien im Gefüge der Forderungen deutlich.

8 Fazit

Die Analyse der ins Netzwerk von Rückgabeforderungen verwickelten Akteure als Assemblage erlaubt die Berücksichtigung divergierender Sichtweisen auf umstrittene Dinge und deren Bewahrung, die im Zuge der Aushandlungen zutage treten. So wird es durch die stetig neuen Bezüge und Verknüpfungen möglich, den Tange oder Schiffschnabel unter anderem als Kriegsbeute, Schenkung, Machtinstrument der Tradition, Museumsobjekt, Kunstgegenstand, Symbol für Widerstand gegen koloniale Unterdrückung, Ritualinstrument, Sakralakteur, Vehikel oder Katalysator für Frieden und Fortschritt, Kulturgut, Erbe der Menschheit, Erbe Prinz Kum'a Ndumbes etc. zu sehen, wobei diese Zuschreibung sich überlagern und nicht immer gegenseitig ausschließen. In jeder Konfiguration tritt ein anderer Aspekt der Agency des Tange oder Schiffschnabel hervor und wird wirksam – das Ding verändert und wird verändert:

> Nonhumans […] are both changed by their circulation and change the collective *through* their circulation. They act and, as a result, demand new modes of action from other actors. (Sayes 2014:138)

Die Zirkulation des Tange durch die Zeit von 130 Jahren Geschichte und diverse Räume wie die Nutzung des Tange im Kontext Doualas des 19. Jahrhunderts, Kum'a Mbapes Haus im Jahre 1884 angegriffen von der deutschen Marine, die Überführung des Schiffschnabels nach München, die Klassifikation als Museumsobjekt und Bewahrung im Depot, die Ausstellung des Schiffschnabels im Münchener Völkerkundemuseum, die Ausleihe des Schiffschnabels in die USA und folgend die Publikation und (Wieder)Entdeckung des Tange durch Kum'a Ndumbe, welcher den Tange in ein ganz neues Gefüge einer Rückgabeforderung einbettete, bezeugen, dass der Tange seine Agency im Wechselspiel mit den anderen Akteuren des Netzwerks kontinuierlich entfaltet hat. Dabei wurde das Ding selbst verändert, zum einen in seiner Materialität – so zeigen Fotos den Schiff-

schnabel nach Eingang ins Museum im 19. Jahrhundert verziert mit Raffiabast, der sich heute nicht mehr am Objekt befindet – zum anderen in seinen diversen Identitäten unter anderem als Museumsobjekt und Sakralakteur.

Wie einleitend erwähnt, wird diesem Artikel ein Agency Begriff der ANT zugrunde gelegt, der definiert wird als „einen Unterschied in Handlungen" machend. Wie im Artikel aufgezeigt, hat der Schiffschnabel in vielen Situationen einen Unterschied gemacht, angefangen bei seiner Verwendung im Doula des 19. Jahrhunderts über ein museales Ausstellungsobjekt der „Anderen" aus den deutschen Kolonien bis hin zum umstrittenen Ding in einer fast 20 Jahre währenden Rückgabeforderung. Ein Aspekt der Agency des Tange ist dabei sein Aufforderungscharakter, der menschliche Akteure dazu bringt, auf ihn zu reagieren. So wurde er unter vielen anderen möglichen Dingen im Douala des 19. Jahrhunderts als „Hauptbeute" Buchners erwählt, für die deutsche Öffentlichkeit eines Münchener Museumspublikums bestimmt und machte dort über Jahrzehnte in Interaktion mit den Besuchern und Museumsmitarbeiterin einen Unterschied sowohl im Depot als auch in der Ausstellung. Dieser Aufforderungscharakter war es auch, der, immer vor dem Hintergrund seiner spezifischen Dingbiographie, Aktivisten postkolonialer Gruppen und Journalisten, sowie Kum'a Ndumbe selbst dazu brachte, öffentliche Schritte für die Rückgabe des Schiffsschnabels einzuleiten und somit auf den Tange oder Schiffschnabel zu reagieren. So evozierte die Ausstellungspraxis Reaktionen der Museumsbesucher, von denen einige die Hängung des Schiffsschnabels hoch oben an der Wand als Beispiel für mangelnde Wertschätzung anderer Kulturen deuteten, obwohl diese laut Kurator dem Schutz des Objekts und mangelnden Ressourcen geschuldet war (Interview Eisenhofer 19.01.2012). Diese Reaktionen auf das Ding an sich sind wesentliches Element der Rückgabeforderung und führten u.a. dazu, dass die Beschriftung des Schiffschnabels, welche von der Gruppe [muc] postkolonial öffentlich kritisiert wurde, im Jahre 2011 vom Museum ausgetauscht wurde.

Im Zuge dieser divergierenden Diskurse auf unterschiedlichen Ebenen, sowohl staatlich als auch nicht-staatlich, versammelt die Agency des Tange das gesamte Netzwerk von Akteuren stetig und wird dadurch kontinuierlich gesteigert. Expandierenden Kreisen gleich stellt der Tange oder Schiffschnabel durch Raum und Zeit Beziehungen her und (re)etabliert Verbindungen, die bis vor die deutsche Kolonialzeit zurückreichen und mittlerweile zahlreiche Akteure von postkolonialen Vereinen über Ministerien und Medien in Kamerun und Deutschland verbinden.

Für einige Gesprächspartner in Kamerun ist ein lokales Museum der angemessene Ort zur Bewahrung des Tange, für andere wie Kum'a Ndumbe III. steht das Bewahren in seiner Familie als Instrument der Tradition im Vordergrund. Festzuhalten bleibt, dass bei dieser Rückgabeforderung bis dato weder eine Lösung gefunden noch ein direkter Kontakt zwischen Prinz Kum'a Ndumbe III. und dem Völkerkundemuseum München hergestellt wurde. Ebenso unterstützen weder der Staat Kamerun noch Deutschland die Rückgabeforderungen. Die divergierenden

transkulturellen Vorstellungen von Dingen und deren Bewahrung erweisen sich im Aufeinandertreffen der Positionen Kum'a Ndumbes III. und des Völkerkundemuseums München sowie des Staatsministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst bislang als unvereinbar. Ethnologische Forschung kann am konkreten Fallbeispiel divergierende Dingvorstellungen und assoziierte Werte aufzeigen.

Literatur

Appadurai, Arjun
1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. *In* The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Arjun Appadurai (Hrsg.), 3–63. Cambridge: Cambridge University Press.

Austen, Ralph
1992 Tradition, Invention and History: The Case of the Ngondo (Cameroon) (Tradition, invention et histoire: le cas du Ngondo (Cameroun)). Cahiers d'Études Africaines 32 (126): 285–309.

Buchner, Max
1914 Aurora Colonialis: Bruchstücke eines Tagebuchs aus dem ersten Beginn unserer Kolonialpolitik 1884/85. München: Piloty & Loehle.

Cerulo, Karen A.
2009 Nonhumans in Social Interaction. Annual Review of Sociology 35 (1): 531–552.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari
1987 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Eckert, Andreas
1991 Die Duala und die Kolonialmächte. Eine Untersuchung zu Widerstand, Protest und Protonationalismus in Kamerun vor dem Zweiten Weltkrieg. Münster: Lit.

Eisenhofer, Stefan
2013 Generelle Anmerkungen zu den Rückgabeforderungen des Kameruner Schiffschnabels durch Prinz Kum'a Ndumbe III., München 21.09.2013. (Schriftstück wurde der Autorin zur Verfügung gestellt von Stefan Eisenhofer und bis dato unveröffentlicht)

Gell, Alfred
1998 Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press.

Harrison, Rodney
2013 Reassembling Ethnographic Museum Collections. *In* Reassembling the collection. Ethnographic Museums and Indigenous Agency. Rodney Harrison, Sarah Byrne, and Anne Clarke (Hrsg.), 3–35. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Hicks, Dan
2010 The Material-Cultural Turn: Event and Effect. *In* The Oxford Handbook of Material Culture Studies. Dan Hicks and Mary Carolyn Beaudry (Hrsg.), 25–98. Oxford: Oxford University Press.

ICOM (International Council of Museums)
2010 Ethische Richtlinien für Museen. Online verfügbar unter http://www.icom-deutschland.de/client/media/364/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf (Zugriff am 26.03.2014).

Kecskési, Maria
1999 Brief an das Bayerische Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst z.Hd. Herrn Ministerialrat Wanscher vom 20.07.1999, Einsicht im Hausarchiv des SMV.

Kopytoff, Igor
1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. *In* The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Arjun Appadurai (Hrsg.), 64–94. Cambridge: Cambridge University Press.

Kum'a Ndumbe III.
1999 Brief an Zubin Metha vom 02.06.1999, Einsicht im Hausarchiv des SMV.

Landa, Manuel de
2006 A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity. London: Continuum.

Matthewman, Steve
2011 Technology and Social Theory. Themes in Social Theory. Hampshire: Palgrave.

Marcus, George E.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology 24: 95–117.

Michal, Volker
1999 Hohe Wellen. Münchens Völkerkundemuseum und die Beutekunst. Frankfurter Rundschau, 15.07.1999.

[muc] postkolonial
2009 Aus Kriegsbeute wird Schenkung. Online verfübar unter http://www.hinterland-magazin.de/pdf/12-64.pdf (Zugriff am 28.03.2014).

Pfaff, Isabel
2013 Unter falscher Flagge. Ein afrikanischer Schatz hängt seit 1885 im Münchner Völkerkundemuseum. Eine Schenkung, sagt das Land Bayern. Raubgut, sagt Prinz Kum'a Ndumbe III. Süddeutsche Zeitung, 20.06.2013: 11.

Röschenthaler, Ute
2010 "Celebrating our heritage". Lokale Festivals, Erinnerungskultur und neue Identitäten in Kamerun und Nigeria. Insitut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz. Online verfügbar unter http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP118.pdf (Zugriff am 31.03.2014).

Sayes, Edwin
2014 Actor-Network Theory and Methodology: Just What Does It Mean to Say That Nonhumans Have Agency? Social Studies of Science 44 (1): 134–149.

Schäfer, Dorothee
2010 E-Mail an Su-Kyung Han vom 04.02.2010, Einsicht im Hausarchiv des SMV.

Splettstößer, Anne
2014 Transkulturelle Perspektiven des Bewahrens: Der Tange oder Schiffschnabel zwischen Instrument der Tradition und Museumsobjekt. *In* Zur Ethik des Bewahrens:

Konzepte, Praxis, Perspektiven. Anke Ziemer (Hrsg.), 58–68. Berlin: ICOM Deutschland.

Sørensen, Estrid
2012 Post-Akteur-Netzwerk Theorie. *In* Science and Technology Studies. Eine sozialanthropologische Einführung. Stefan Beck, Jörg Niewöhner und Estrid Sørensen (Hrsg.), 327–345. Bielefeld: Transcript.

Tkalec, Maritta
1998 Seele, geraubt für ein deutsches Museum. Online verfügbar unter http://www.berliner-zeitung.de/archiv/vertreter-des-deutschen-reiches-nahmen-1884-die-insignien-des-kamerunischen-koenigs--sein-enkel-will-sie-nach-hause-holen-seele--geraubt-fuer-ein-deutsches-museum,10810590,9513650.html (Zugriff am 01.04.2014).

Wilcox, Rosalinde Gregor
1992 Elephants, Ivory, and Art: Duala Objects of Persuasion. *In* Elephant. The Animal and its Ivory in African Culture. Doran H. Ross (Hrsg.), 260–273. Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History.

Wilcox, Rosalinde Gregor
1994 The Maritime Arts of the Duala of Cameroon. Ann Arbor: U.M.I.

Interviews

- Agnès Fô Nab Ngo Nana (S.M.) 09.05.2013, Yaoundé, Kamerun.
- Boneko (Vertreter) & Kum'a Ndumbe III. 23.11.2012, Douala, Kamerun.
- Elizabeth-Ewombè Moundo 26.11.2012, Douala, Kamerun.
- Jean-François Ngosso 13.12.2012, Douala, Kamerun.
- Jebale (Vertreter) 12.12.2012, Douala, Kamerun.
- Kum'a Ndumbe III. 20.11.2012, Douala, Kamerun.
- Kum'a Ndumbe III. 22.11.2012, Douala, Kamerun.
- Marthe Darisca Medou 05.12.2012, Yaoundé, Kamerun.
- [muc] postkolonial (Vertreter) 15.02.2012, München, BRD.
- Ndoumb'a Ndumbe Tukuru (S.M.) 23.11.12, Bonendale, Douala, Kamerun.
- Sammet Bell 21.11.2012, Douala, Kamerun.
- Stefan Eisenhofer 19.01.2012, München, BRD.
- Stefan Eisenhofer 03.10.2013, Mainz, BRD.
- Valère Epee 01.05.2013, Douala, Kamerun.

Das völkerrechtliche Regime der Kulturgüterrückführung

Alper Taşdelen

1 Einleitung

Auch wenn sich die Ursprünge eine gewisse Zeit zurückverfolgen lassen, so ist die Rückführung von Kulturgütern eines der verhältnismäßig jüngeren Regelungsmaterien des Völkerrechts.

Die Plünderung des besiegten Feindes galt lange als Selbstverständlichkeit. Sie diente neben der Bezahlung der eigenen Truppen und der weiteren Erniedrigung des Feindes auch der Aneignung dessen (spiritueller) Macht, von der angenommen wurde, dass sie in gewissen Artefakten verkörpert sei (Dagens 1995: 20-21). Legitimiert wurde das Beuterecht als Erwerbsgrund dadurch, dass feindliches Gut als *res nullius* – herrenlose Sache – betrachtet wurde (Beckmann 2008: 18). Wegen der Legitimität der Aneignung war ein Recht auf Rückforderung automatisch ausgeschlossen. Diese Ansicht wandelte sich nur langsam. Mit Beginn der Renaissance kam der Gedanke auf, dass Kunstwerke als Ausdruck eines schöpferischen Aktes einzigartig, nicht austauschbar und unersetzbar seien (Stumpf 2003: 41). Restitutionsregelungen hielten konsequenterweise häufiger Einzug in die Friedensverträge des 17. Jahrhunderts als früher,[1] wobei dies noch nicht als Ausdruck eines generell anerkannten Verbots des Beuterechts im Völkerrecht gewertet werden darf (Stumpf 2003: 42).

---

[1] Entsprechende Regelungen finden sich etwa im Westfälischen Frieden von 1648 und dem Vertrag von Nymwegen von 1678 zwischen Spanien und Frankreich.

Ein einschneidendes Ereignis in der weiteren Entwicklung stellten die Napoleonischen Kriege dar. Der durch Napoleon insbesondere zur Füllung des *Louvre* betriebene Kunstraub erreichte ein bis dahin unbekanntes Maß an Systematik. Kunstwerke wurden nicht nur als Beute angeeignet, zum Teil mussten Kriegsgegner diese auch im Rahmen von Friedensverträgen „freiwillig" abtreten. Auf dem Wiener Kongress von 1815 einigten sich die alliierten Siegermächte ungeachtet der formaljuristischen Grundlage der Aneignung durch Napoleon auf die Restitution sämtlicher Kulturgüter (Baufeld 2005: 17–18). Damit wurde erstmals die Wegnahme von Kulturgütern im Krieg durch die Staatengemeinschaft offiziell geächtet und sanktioniert.

Im folgenden Jahrhundert setzte sich – auch angesichts kulturgüterschützender Gesetzgebung auf nationaler Ebene (Stamatoudi 2011: 31) – allmählich auf internationaler Ebene die Rechtsüberzeugung durch, dass Kulturgüter einem generellen Plünderungsverbot unterlägen (Stumpf 2003: 46). Damit vollzog sich eine Abkehr vom Beuterecht. Das erste völkerrechtlich verbindliche Abkommen, dass eine Absage vom Beuterecht darstellt und kulturgüterschützende Regelungen enthält, ist das IV. Haager Abkommen betreffend die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs mit der Haager Landkriegsordnung (HLKO) von 1899 und 1907. Seit der HLKO hat sich das völkerrechtliche Kulturgüterregime, insbesondere auch das Regelwerk bezüglich der Rückführung beträchtlich weiterentwickelt. Es existieren mittlerweile völkerrechtliche Verträge, die ausschließlich der Regelung von Rückführungsfragen dienen.[2] Nichtsdestoweniger zeigt sich immer wieder, dass diese in gewissen Bereichen unzureichend sind. Daher entstanden mit der Zeit darüber hinaus Institutionen und *Soft Law* – rechtlich unverbindliche Regeln, denen sich die Akteure in rückführungsrelevanten Bereichen, wie Händler und Museen, freiwillig unterwerfen –, die die bestehenden verbindlichen Vorschriften ergänzen und deren als Schwachstellen erachtete Aspekte versuchen zu kompensieren. Diese Instrumente wirken nicht nur direkt durch rechtliche Vorgaben und durch die Bereitstellung eines Forum für Verhandlungen für die Beteiligten, sie haben des Weiteren häufig auch eine indirekte Wirkung, indem sie etwa ein öffentliches Bewusstsein für die Problematik des illegalen Kulturgütertransfers schaffen.

Hierbei darf aber nicht verkannt werden, dass die Entwicklung des völkerrechtlichen Regimes der Kulturgüterrückführung bei weitem noch nicht abgeschlossen ist.

2 Das völkerrechtliche Vertragsrecht

Während Friedensverträge bereits früh Regelungen zur Restitution von erbeutetem Kulturgut enthielten, findet sich die erste Norm in einem allgemeinen multilateralen völkerrechtlichen Vertrag, auf dessen Grundlage Staaten, aber auch Individuen

[2] Siehe hierzu die entsprechenden völkerrechtlichen Verträge auf Seite 233.

Kulturgüter zurückverlangen können, in Art. 3 des IV. Haager Abkommens (Stumpf 2003: 49). Demnach ist eine Kriegspartei, welche die Bestimmungen der HLKO verletzt, gegebenenfalls zum Schadensersatz verpflichtet. Die Vorschrift ist nicht explizit auf die Rückführung von Kulturgütern gemünzt. Allerdings ist eine Form des Schadensersatzes die Rückgabe der Sache, sofern dies noch möglich ist. Demnach können Staaten, aber auch Individuen Kulturgüter von einer Kriegspartei zurückfordern, falls diese sie unter Verstoß gegen eine Norm der HLKO in Besitz genommen hat und weiterhin besitzt. Die HLKO enthält sowohl Regelungen, die spezifisch dem Schutz von Kulturgütern dienen, als auch solche zum Schutz des Eigentums im Allgemeinen.[3]

Der Erste Weltkrieg hätte der Paradefall für die Prüfung der Praxistauglichkeit der HLKO sein können. Aufgrund der Allbeteiligungsklausel in Art. 2 der HLKO, die vorschreibt, dass die Bestimmungen des Abkommens zwischen den Vertragsparteien nur zur Anwendung kommen, falls alle Kriegsparteien gleichzeitig auch Vertragsparteien der Konvention sind, fand sie aber keine Anwendung (Baufeld 2005: 21). Allerdings hatte sich die Rechtsüberzeugung bezüglich des Plünderungsverbots bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs so weit verfestigt, dass es im Laufe des Krieges zu keiner systematischen Plünderung von Kulturgut kam.[4] Ein Problem entstand allerdings durch die mit der Fortentwicklung des Kriegsgeräts einhergehenden Zerstörungen von Kulturgut (Stumpf 2003: 53).

Auch die Friedensverträge im Anschluss an den Ersten Weltkrieg wiesen, der generellen Entwicklung folgend, Bestimmungen zur Restitution von Kulturgut auf. So enthielt der Versailler Vertrag etwa neben der allgemeinen Restitutionsregelung in Art. 238 eine besondere Bestimmung mit Blick auf Kulturgüter. Gemäß Art. 245 des Versailler Vertrags musste Deutschland alle Trophäen, Archive, geschichtlichen Andenken und Kunstwerke zurückgeben, die es im Ersten Weltkrieg aus Frankreich weggeführt hatte. Interessanterweise erstreckte sich die Restitutions-

---

[3] Besonders relevant sind hier

Art. 28: „Es ist untersagt, Städte oder Ansiedlungen […] der Plünderung preiszugeben";

Art. 46: „Das Privateigentum darf nicht eingezogen werden";

Art. 47: „Die Plünderung ist ausdrücklich untersagt" und

Art. 56: „Das Eigentum […] der dem Gottesdienste [und] der Kunst […] gewidmeten Anstalten, auch wenn diese dem Staate gehören, ist als Privateigentum zu behandeln.

Jede Beschlagnahme […] von derartigen Anlagen, von geschichtlichen Denkmälern oder von Werken der Kunst […] ist untersagt und soll geahndet werden."

[4] Eine nennenswerte Ausnahme hiervon stellte die Zerstörung der Bibliothek der belgischen Stadt Löwen durch deutsche Truppen dar, für die Deutschland in Art. 247 des Versailler Vertrags dazu verpflichtet wurde, an die Hochschule zu Löwen binnen drei Monaten Handschriften, Wiegendrucke, gedruckte Bücher, Karten und Sammlungsgegenstände zu liefern, die der Zahl und dem Werte nach den Gegenständen entsprechen, die bei dem von Deutschland verursachten Brande vernichtet worden sind. Zudem musste Deutschland die Flügel des Triptychons „Die Anbetung des Lammes" der Brüder van Eyck sowie die Flügel des Triptychons von Dierk Bouts, „Das Abendmahl", an Belgien übereignen.

pflicht auch auf solche Gegenstände, die bereits im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 verbracht wurden.

In der Zwischenkriegszeit schritt die Entwicklung bereits so weit voran, dass nunmehr die Frage nach einem spezifisch Rückführungsfragen gewidmeten völkerrechtlichen Vertrag aufkam. Der Völkerbund beauftrage auf seiner Vollversammlung von 1932 das Internationale Museumsbüro *(Office International des Musées)* damit, einen entsprechenden Vertragsentwurf zu erarbeiten, welcher die Rückführung von gestohlenen und abhanden gekommenen Kulturgütern regeln sollte (Raschèr 2000: 50). Das Büro legte daraufhin zwischen 1933 und 1939 drei entsprechende Entwürfe vor. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges brachte die Arbeiten allerdings zum Erliegen (O'Keefe 2007: 4).

Die Zerstörungen und Plünderungen während, aber auch im direkten Anschluss an den Zweiten Weltkrieg (Stumpf 2003: 56) verdeutlichten der Staatengemeinschaft, dass die Verabschiedung eines umfassenden völkerrechtlichen Regelwerks zum Schutz, aber auch zur Restitution vor Kulturgut erforderlich war. Daher wurde nicht nur das Plünderungsverbot in Art. 33 Abs. 2 des IV. Genfer Abkommens über den Schutz von Zivilpersonen in Kriegszeiten von 1949 und damit erstmalig in einem global geltenden völkerrechtlichen Vertrag erneuert,[5] sondern die Staatengemeinschaft verabschiedete 1954 auch unter Regie der UNESCO die Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten, welche bis heute von 126 Staaten[6] ratifiziert worden ist, sowie deren erstes Protokoll.

Die Haager Konvention von 1954 kann zu Recht als Meilenstein in der Entwicklung des Kulturgüterschutzes betrachtet werden. Sie ist der erste globale völkerrechtliche Vertrag, der explizit dem Schutz von Kulturgütern gewidmet ist. Zudem definiert sie erstmals den Begriff des „Kulturguts“ (Odendahl 2005: 118). Demnach ist Kulturgut jedes bewegliche Gut, das für das kulturelle Erbe aller Völker von großer Bedeutung ist, sowie dessen Reproduktionen (Art. 1 (a)).[7]

Ferner gibt das Abkommen den kulturellen Nationalismus auf. In seiner Präambel führt es explizit aus, „dass jede Schädigung von Kulturgut, gleichgültig wel-

---

[5] 1977 wurde das IV. Genfer Abkommen von 1949 um zwei Zusatzprotokolle ergänzt. Diese enthalten für internationale (Art. 53 des Zusatzprotokolls I) und nicht internationale (Art. 16 des Zusatzprotokolls II) bewaffnete Konflikte das Verbot, feindselige Handlungen gegen geschichtliche Denkmäler, Kunstwerke oder Kultstätten zu begehen, die zum kulturellen oder geistigen Erbe der Völker gehören, und sie zur Unterstützung des militärischen Einsatzes zu verwenden. Im Falle internationaler bewaffneter Konflikte dürfen solche Objekte zudem nicht zum Gegenstand von Repressalien gemacht werden (Art. 53 des Zusatzprotokolls I).

[6] Vgl. http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=13637&language=E (Zugriff am 24.02.2015).

[7] Art. 1 (a) zählt hier beispielhaft auf: „Bau-, Kunst- oder geschichtliche Denkmäler religiöser oder weltlicher Art, archäologische Stätten, Gebäudegruppen, die als Ganzes von historischem oder künstlerischem Interesse sind, Kunstwerke, Manuskripte, Bücher und andere Gegenstände von künstlerischem, historischem oder archäologischem Interesse sowie wissenschaftliche Sammlungen und bedeutende Sammlungen von Büchern [und] Archivalien.“

chem Volke es gehört, eine Schädigung des kulturellen Erbes der ganzen Menschheit bedeutet, weil jedes Volk seinen Beitrag zur Kultur der Welt leistet." Damit geben die Vertragsstaaten den Standpunkt auf, dass Kulturgut alleine einem spezifischen Staat zuzuordnen ist.

Es ist jedoch zu beachten, dass die Haager Konvention von 1954 primär auf den Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten abzielt. Dementsprechend sieht sie für Vertragsparteien die Verpflichtung vor, das auf ihrem eigenen oder auf dem Hoheitsgebiet anderer Vertragsparteien befindliche Kulturgut zu respektieren. Sie müssen es ferner unterlassen, dieses Gut, die zu seinem Schutz bestimmten Einrichtungen und die unmittelbare Umgebung für Zwecke zu benutzen, die es im Falle bewaffneter Konflikte der Vernichtung oder Beschädigung aussetzen könnten. Zudem nehmen sie von allen gegen dieses Gut gerichteten feindseligen Handlungen Abstand (Art. 4 Abs. 1). Von diesen Pflichten sind sie jedoch entbunden, wenn die militärische Notwendigkeit dies zwingend erfordert (Art. 4 Abs. 2).[8]

Fragen der Wegnahme und der Rückführung, mit Ausnahme des allgemeinen Plünderungsverbots in Art. 4 Abs. 3, klammert die Konvention allerdings aus. Hiermit sollte eine generelle Akzeptanz der Konvention und der Beitritt einer möglichst großen Zahl an Staaten, denen Rückführungsregelungen zu weit führten, sichergestellt werden (Stumpf 2003: 61). Es ist dann das (erste) Protokoll zur Haager Konvention, das sich mit der Wegnahme- und Rückführungsproblematik auseinandersetzt und als erstes globales völkerrechtliches Abkommen eine spezifisch zur Rückforderung von Kulturgütern bestimmte Rechtsgrundlage bereitstellt. Das Protokoll verpflichtet jede Vertragspartei, die Ausfuhr von Kulturgut aus dem von ihr während eines bewaffneten Konflikts besetzten Gebiet zu verhindern (Art. 1). Ferner muss jede Vertragspartei bei Beendigung der Feindseligkeiten auf ihrem Gebiet befindliches Kulturgut den zuständigen Behörden des früher besetzten Gebiets zurückgeben, sofern dieses Gut unter Verletzung des eben erwähnten Grundsatzes ausgeführt wurde. Es darf in keinem Fall für Reparationszwecke zurückgehalten werden (Art. 3).

Nachdem eine kulturgutspezifische Rechtsgrundlage für die Rückforderung von zu Kriegszeiten verbrachtem Kulturgut geschaffen worden war, konnte eine entsprechende Rechtsgrundlage für Friedenszeiten nicht länger aufgehalten werden. Ende der 1960er Jahre riefen Mexiko und Peru, zwei von der illegalen Ausfuhr ihrer Kulturgüter stark betroffene Staaten, die UNESCO dazu auf, eine Konvention zum Schutz von Kulturgütern vor Abfluss in Friedenszeiten und zur Regelung entsprechender Rückführungsfragen zu erarbeiten (Thorn 2005: 58). Als Resultat wurde 1970 das UNESCO-Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut verabschiedet. Dieses findet Anwendung auf jedes von einem Mitglieds-

[8] Das 1999 verabschiedete zweite Protokoll zur Haager Konvention von 1954 führt eine neue, dritte Schutzkategorie von Kulturgut ein, welches von höchster Bedeutung für die Menschheit ist und unter keinen Umständen militärisch genutzt werden darf (Art. 10–14 des Protokolls II).

staat aus religiösen oder weltlichen Gründen als für Archäologie, Vorgeschichte, Geschichte, Literatur, Kunst oder Wissenschaft besonders wichtig bezeichnete Gut, das einer der in seinem Artikel 1 aufgelisteten Kategorien angehört (Art. 1).[9]

Während aber mit Blick auf die Restitution von in Kriegszeiten verbrachtem Kulturgut noch eine relativ homogene Interessenlage vorherrschte, sah dies für in Friedenszeiten verbrachtes Kulturgut anders aus. Schnell bildeten sich zwei Lager, die sich bis heute weiterhin gegenüberstehen. Einerseits sind dies die sogenannten Herkunftsländer, meist Staaten des Globalen Südens, deren Kulturgut aufgrund von Raubgrabungen, Diebstahl sowie illegalen Ausfuhren in Gefahr ist und die sich deshalb für einen umfänglichen Schutz sowie eine umfassende Rückgabepflicht aussprechen, andererseits die sogenannten Marktstaaten, meist Staaten des Globalen Nordens, in denen sich die Abnehmer, insbesondere Sammler und Museen, befinden (von Schorlemer 1992: 428–437). Letztere sprechen sich folgerichtig für einen umfassenden Schutz des freien Handels aus.

Dementsprechend präsentiert sich die bis heute von 127 Staaten[10] ratifizierte UNESCO-Konvention von 1970 als ein Kompromiss zwischen den Interessen beider Lager. Das Abkommen enthält zwar für jeden Vertragsstaat die Pflicht, auf Ersuchen des Ursprungsstaats geeignete Maßnahmen zur Wiedererlangung und Rückgabe von Kulturgut zu ergreifen. Allerdings ist diese Pflicht in mehrfacher Weise eingeschränkt. Zunächst betrifft sie nur Kulturgüter, die aus einem Museum oder einem religiösen oder weltlichen öffentlichen Baudenkmal in einem anderen Vertragsstaat gestohlen wurden. Ferner muss der ersuchende Staat einem gutgläubigen Erwerber oder einer Person mit einem gültigen Rechtsanspruch an dem Gut eine angemessene Entschädigung zahlen.[11] Darüber hinaus trifft den ersuchenden Staat eine Nachweispflicht bezüglich seines Anspruchs und er muss alle Kosten im Zusammenhang mit der Rückgabe und Zustellung des Kulturguts tragen (Art. 7 (b) (ii)).

Die Konvention stellt jedoch nicht nur eine Rechtsgrundlage für Rückführungen bereit. Vielmehr enthält sie eine Vielzahl an Regeln, die die Rahmenbedingungen im Kampf gegen den illegalen Transfer von Kulturgütern verbessern und die Rückführung fördern sollen. So werden Staaten dazu verpflichtet, nationale Dienststellen einzurichten, um den Schutz ihres Kulturguts sicherzustellen, und sie mit qualifiziertem und zahlenmäßig ausreichendem Personal auszustatten (Art. 5).[12] Sie müssen zudem ein geeignetes strafbewährtes System an Ausfuhrbescheinigungen einführen und das entsprechende System anderer Staaten respektieren und

[9] Interessanterweise verwendet die UNESCO-Konvention von 1970 eine andere Kulturgutdefinition als die Haager Konvention von 1954.

[10] http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=13039&language=E (Zugriff am 24.02.2015).

[11] Diese Verpflichtung findet sich bereits in Art. 4 des (ersten) Protokolls zur Haager Konvention von 1954.

[12] Für die konkreten Aufgaben der Dienststelle siehe Art. 5 der UNESCO-Konvention von 1970. Siehe zudem Art. 14 derselben.

durch Sanktionen schützen (Art. 6, 7 (b) (i) und 8). Ferner müssen sie die erforderlichen Maßnahmen ergreifen, um, im Einklang mit ihrer nationalen Rechtsordnung, Museen und ähnliche Einrichtungen in ihrem Hoheitsgebiet am Erwerb von Kulturgut zu hindern, das aus einem anderen Vertragsstaat stammt und nach Inkrafttreten des Übereinkommens für die betreffenden Staaten widerrechtlich ausgeführt worden ist (Art. 7 (a)). Darüber hinaus müssen sie mit allen geeigneten Mitteln Übereignungen von Kulturgut verhindern, durch die eine unzulässige Einfuhr oder Ausfuhr desselben begünstigt werden könnte (Art. 13 (a)). Ferner verlangt das Abkommen von den Staaten, durch Erziehung, Information und aufmerksame Beobachtung den Verkehr mit Kulturgut, das aus einem Vertragsstaat widerrechtlich entfernt worden ist, einzuschränken (Art. 10 (a) 1. Alt.). Des Weiteren hinaus enthält die Konvention mit den Art. 9 und 15 Vorschriften zur Förderung der internationalen Zusammenarbeit.

Nichtsdestoweniger steht die Konvention in der Kritik. Neben den Einschränkungen der Rechtsgrundlage für Rückforderungen wird insbesondere ihre fehlende Rückwirkung kritisiert (O'Keefe 2007: 27). Das Abkommen ist nicht anwendbar auf Fälle, die sich vor seinem Inkrafttreten abspielten – wie etwa Fälle aus dem kolonialen Kontext.[13]

Da das UNESCO-Abkommen von 1970 ferner einen rein öffentlichrechtlichen Charakter aufweist, also nur das Verhältnis von Staaten untereinander regelt, zeigte sich schnell das Bedürfnis nach einem Vertrag mit privatrechtlichem Charakter. Mit der Erarbeitung dieses Abkommens hat die UNESCO die UNIDROIT (*Institut international pour l'unification du droit;International Institute for the Unification of Private Law*) beauftragt (UNIDROIT 1986 Study LXX – Doc. 1)[14]. Die UNIDROIT verabschiedete 1995 die bis heute von nur 36 Staaten[15] ratifizierte UNIDROIT-Konvention über gestohlene oder rechtswidrig ausgeführte Kulturgüter, welche das 1970er UNESCO-Abkommen um privatrechtliche Aspekte ergänzt. Die UNIDROIT-Konvention findet Anwendung auf jedes Gut, das aus religiösen oder weltlichen Gründen für Archäologie, Vorgeschichte, Geschichte, Literatur, Kunst oder Wissenschaft wichtig ist und das einer der im Annex aufgelisteten Kategorien angehört (Art. 2).[16]

Neben einer allgemeinen und unbedingten Rückgabepflicht für gestohlene Kulturgüter (Art. 3 Abs. 1) enthält es Rückführungsregelungen für rechtswidrig ausgeführtes Kulturgut (Art. 5–7). Eine wichtige Errungenschaft der Konvention

[13] Art. 15 der 1970er UNESCO-Konvention stellt aber ausdrücklich klar, dass das Abkommen die Vertragsparteien nicht daran hindert, Regelungen für entsprechende Fälle.

[14] Zugriff über http://www.unidroit.org/english/documents/1986/study70/s-70-01-e.pdf (Zugriff am 24.02.2015).

[15] http://www.unidroit.org/status-cp (Zugriff am 24.02.2015).

[16] Die Definition ist damit im Grunde nahezu wortgleich mit derjenigen der 1970er UNESCO-Konvention; selbst die im Annex aufgelisteten Kategorien sind identisch. Ein bedeutender Unterschied ist aber, dass die UNIDROIT-Konvention von 1995 nicht verlangt, dass das Gut durch einen Staat „besonders bezeichnet" sein muss.

ist die Definition der Gutgläubigkeit (Art. 4 Abs. 4). Denn lediglich der gutgläubige Inhaber eines Kulturguts ist, nicht nur nach der UNIDROIT-Konvention von 1995, sondern auch nach der UNESCO-Konvention von 1970, für den Fall, dass er sich mit einem Rückforderungsanspruch hinsichtlich des Kulturgutes konfrontiert sieht, zur Forderung einer Entschädigung berechtigt. Daneben zielt das Abkommen auf die Harmonisierung nationaler Regelungen zur Verjährung (Art. 3 Abs. 3 – 8 und Art. 5 Abs. 5), zur Entschädigung (Art. 4 und 6) und zur Gerichtsbarkeit (Art. 8 Abs. 1 und 2) ab. Kritisiert wird bei dieser Konvention ebenfalls, dass auch sie keine Rückwirkung entfaltet (Raschèr 2000: 74).

Damit zeichnet sich im völkerrechtlichen Regime eine klare Entwicklung ab. Während das Regelungswerk seinen Ursprung im Kriegsrecht hatte und die Restitution anfangs nur auf allgemeine Wiedergutmachungsregeln gestützt werden konnte, die eingriffen, wenn eine Kriegspartei bestimmte (Schutz-)Pflichten verletzte, wurden nach und nach in das Kriegsrecht vereinzelt spezifisch kulturgüterschützende Vorschriften aufgenommen, deren Verletzung diese allgemeine Wiedergutmachungspflicht auslöste. Später entstanden dann ganze Verträge, die dem Schutz von Kulturgütern dienen und nunmehr spezifische Rechtsgrundlagen für die Rückführung von Kulturgütern enthalten. In einem weiteren Schritt wurde dieses System auf in Friedenszeiten illegal verbrachte Kulturgüter ausgeweitet. Folglich stehen heute Staaten, die ihre Kulturgüter zurückverlangen wollen, angemessene Instrumentarien zu diesem Zweck zur Verfügung, die allerdings (noch) gewisse Defizite aufweisen.

3 UNESCOs Intergouvernementales Komitee zur Förderung der Rückführung von Kulturgut in seine Herkunftsländer beziehungsweise seiner Restitution im Falle rechtswidriger Inbesitznahme

Viele ehemalige Kolonien hatten bei der Aushandlung der UNESCO-Konvention von 1970 gehofft, damit ein Instrument zu schaffen, mit dem sie nicht nur in Zukunft illegal ausgeführtes Kulturgut zurückerlangen können, sondern auch rückwirkend zur Kolonialzeit verbrachtes. Da diese sich allerdings in den Vertragsverhandlungen nicht durchsetzen konnten, wurde das Abkommen ohne Rückwirkung geschlossen (O'Keefe 2007: 9). Damit blieb die Problematik der zur Kolonialzeit verbrachten Kulturgüter ungelöst und weiterhin ein wichtiges Anliegen für diese Staaten.[17]

[17] Die UNESCO befasste sich daher auch in den Jahren unmittelbar nach der Verabschiedung der UNESCO-Konvention von 1970 mit der Problematik. 1973 verabschiedete sie etwa die Resolution zur Restitution von Kunstwerken in Staaten Opfer von Enteignung, in der die Generalversammlung ausführt, dass den (ehemaligen) Kolonialmächten eine besondere Verantwortung in diesem Bereich zukommt und dass die Restitution darüber hinaus die internationale Zusammenarbeit stärken würde sowie eine Form gerechter Entschädigung für verursachten Schaden sei. Bereits ein Jahr später nahm

Um diesen als Schwäche der 1970er UNESCO-Konvention empfundenen Punkt zumindest etwas zu kompensieren und den entsprechenden Staaten entgegenzukommen, wurde 1978 im Rahmen der UNESCO das Intergouvernementale Komitee zur Förderung der Rückführung von Kulturgut in seine Herkunftsländer beziehungsweise seiner Restitution im Falle rechtswidriger Inbesitznahme (*Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to its Countries of Origin or its Restitution in case of Illicit Appropriation,* ICPRCP) gegründet (UNESCO Res 20 C/4/7.6/5)[18], welches zwar ein Organ der UNESCO ist, aber weder institutionell, noch personell oder anderweitig mit der UNESCO-Konvention von 1970 verknüpft ist.[19] Es traf sich 1980 zum ersten Mal und nahm seine Arbeit auf.[20]

Neben der Lenkung der Planung und Umsetzung der UNESCO Programme zur Rückführung von Kulturgut, der Ausbildung des nötigen wissenschaftlichen und technischen Personals sowie der Schaffung eines öffentlichen Bewusstseins in diesem Bereich zählt allerdings auch die Förderung des kulturellen Austauschs zu den Aufgabenbereichen des Komitees. Zentrale Aufgabe des ICPRCP ist und bleibt jedoch die Suche nach Wegen und Mitteln zur Förderung von bilateralen Verhandlungen zur Restitution und Rückführung von Kulturgut in die Herkunftsländer (Art. 4).[21] Hierbei befasst es sich mit konkreten Fällen, die vom Anwendungsbereich der bestehenden völkerrechtlichen Verträge nicht erfasst werden (Stamatoudi 2011: 58). Dazu zählen insbesondere, aber nicht abschließend Fälle, die sich zur Kolonialzeit und damit vor Inkrafttreten der entsprechenden Konventionen zugetragen haben.

Kulturgüter werden im Rahmen des Komitees definiert als historische und ethnographische Objekte und Dokumente, einschließlich Manuskripte, Arbeiten plastischer und dekorativer Kunst, paläontologische und archäologische Objekte sowie zoologische, botanische und mineralogische Proben (Art. 3 Abs. 1). Interessanterweise richtet sich diese Kulturgutdefinition nicht nach derjenigen der 1970er Konvention,[22] obwohl beide Definitionen im Rahmen der UNESCO entstanden sind. Die Definition des Komitees ist wesentlich weiter, da sie alle historischen

---

die Generalversammlung eine Resolution zum Beitrag UNESCOs zur Rückführungvon Kulturgut an Staaten, die Opfer von De-facto-Enteignung geworden sind, an.

[18] http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001140/114032E.pdf (Zugriff am 24.02.2015).

[19] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/intergovernmental-committee/historical-background/ (Zugriff am 24.02.2015).

[20] Vgl. http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=36205&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 24.02.2015).

[21] Art. 4 des Komiteestatuts enthält eine vollständige Liste der Aufgaben des Komitees. Demnach gehören hierzu ferner die Förderung der generellen multi- beziehungsweise bilateralen Kooperation im Bereich der Rückführung von Kulturgut, die Unterstützung der nötigen Forschungen und Studien zur Erarbeitung eines kohärenten Programms zur Schaffung von repräsentativen Sammlungen in Ländern, deren Kulturerbe verloren ist, sowie die Unterstützung der Gründung beziehungsweise Stärkung von Museen und anderer Institutionen zur Bewahrung von Kulturgut.

[22] Vgl. Seite 233.

und ethnographischen Objekte und Dokumente umfasst und die angefügte Liste nur beispielhafter Natur ist. Diese Weite der Definition kann damit erklärt werden, dass Rückführungsgesuche im Kontext des ICPRCP auf Kulturgüter beschränkt sind, die für den ersuchenden Staat eine fundamentale Bedeutung mit Blick auf spirituelle Werte und Kulturerbe haben sowie als Folge einer kolonialen beziehungsweise fremden Besatzung oder illegaler Inbesitznahme verloren wurden (Art. 3 Abs. 2). Zudem relativiert sich die weite Definition durch die Tatsache, dass das Komitee, anders als etwa Gerichte, keine rechtsverbindlichen Urteile erlässt (von Schorlemer 2007: 101), sondern vielmehr eine beratende Rolle spielt, indem es den beteiligten Staaten und nur diesen, nicht aber Individuen, die ein Rückgabegesuch vorbringen, eine neutrale Plattform für Diskussionen und Verhandlungen bietet.

Um dieser Rolle als vermittelnder Instanz besser gerecht werden zu können, hat das Komitee 2010 Regeln zu Mediation und Schlichtung verabschiedet (UNESCO Doc CLT-2010/CONF.203/COM.16/5: 4)[23]. In diesem Zusammenhang wird zum Beispiel klargestellt, dass Staaten als Repräsentanten von privaten oder öffentlichen Institutionen agieren können (Art. 4 Abs. 2). Trotzdem bleibt es dabei, dass die alternativen Streitschlichtungsmechanismen auf einer freiwilligen Teilnahme der beteiligten Staaten beruhen und in jedem Fall eine einvernehmliche Lösung herbeiführen sollen (Art. 2 Abs. 1 und 3). Auch ist das Ergebnis nicht rechtsverbindlich (Merrills 2005: 64).

Um Angebote und Anfragen bezüglich der Rückführung von Kulturgut zu überprüfen, trifft sich das aus 22 von der UNESCO-Generalversammlung für jeweils vier Jahre gewählten Mitgliedsstaaten[24] bestehende Komitee grundsätzlich im UNESCO-Hauptquartier[25] in regelmäßigen Abständen von einem bis zu zwei Jahren (Art. 2 Abs. 1 und 2 sowie Art. 5 Abs. 1). Auf Gesuch von zehn Mitgliedern kann eine außerordentliche Sitzung einberufen werden (Regel 2.4). Die genauen technischen Regelungen des Ablaufs der Sitzungen und des einzuhaltenden Verfahrens finden sich in der Geschäftsordnung des Komitees, die es sich selbst gegeben hat.[26]

Ferner arbeitet das Komitee eng zusammen mit UNESCO-Mitgliedsstaaten, die nicht im Komitee vertreten sind, sowie Vertretern anderer internationaler Or-

---

[23] http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001896/189639E.pdf (Zugriff am 24.02.2015).

[24] Bei der Wahl ist eine gerechte geographische Verteilung genauso zu berücksichtigen wie eine angemessene Rotation und ein repräsentativer Charakter der Staaten mit Bezug auf den Beitrag, den sie zur Rückführung beziehungsweise Restitution von Kulturgütern in ihre Herkunftsstaaten leisten können (Art. 2 Abs. 1 des Komiteestatuts).

[25] Es kann sich aber auch an einem anderen Ort treffen, falls die Mehrheit der Mitglieder dies beschließt (Regel 2.3 der Geschäftsordnung).

[26] Demnach hat etwa jedes Mitgliedsland eine Stimme. Für den Fall allerdings, dass es Antragssteller oder Antragsgegner einer Rückführungsanfrage ist, entfällt sein Stimmrecht. Dies wird aber dahingehend kompensiert, dass, obwohl grundsätzlich Entscheidungen mit einfacher Mehrheit getroffen werden können, in Fällen bezüglich der Rückforderung von Kulturgut eine Einstimmigkeit angestrebt werden soll (Art. 5 Abs. 2 des Komiteestatuts; Regeln 8.2, 8.3 und 8.4 der Geschäftsordnung).

ganisationen, wie INTERPOL, und von Nichtregierungsorganisationen, zum Beispiel des Internationalen Museumsrats (*International Council of Museums,* ICOM), aber auch nationaler Behörden, etwa der italienischen *Carabinieri*.[27]

Das ICPRCP wird bei seiner Arbeit durch das von ihm selbst gewählte Bureau sowie das vom UNESCO-Generaldirektor bereitgestellte Sekretariat (Art. 7 und 10) unterstützt. Darüber hinaus kann das Komitee auch ad hoc Unterkomitees sowie Arbeitsgruppen zur Untersuchung spezifischer Probleme, die in seinen Aufgabenbereich fallen, und zur Ausarbeitung von Lösungsvorschlägen einsetzen (Art. 6 Abs. 1 und Regel 10.3).

Durch seine Arbeit hat das Komitee bis heute die Rückführung von Kulturgut in sechs Fällen erfolgreich gefördert. Dazu zählt die Rückführung von etwa 12000 präkolumbianischen Objekten an Ecuador durch Italien im Jahre 1983 genauso wie der gegenseitige Austausch repräsentativer Sandsteintafeln aus Tyche zwischen den USA und Jordanien. Bei den anderen vier Fällen handelt es sich um die Rückführung von 7000 Keilschrifttafeln aus der DDR in die Türkei, welche 1987 erfolgte, die 1988 erfolgte Rückgabe der Phra-Narai-Balken von den USA an Thailand, die Zurückgabe einer Maske durch die Schweiz an Tansania im Jahr 2010 sowie die Rückführung der Bogazköy-Sphinxen aus Deutschland in die Türkei 2011.[28] Momentan sind noch zwei weitere Verfahren vor dem Komitee anhängig (ICPRCP/12/18.COM/3: 1[29]; ICPRCP/14/19.COM/3: 2[30]). Zum einen handelt sich hierbei um einen bereits seit 1985 anhängigen Streit zwischen Iran und Belgien, bei dem es um archäologische Objekte aus der Nekropole von Khurvin geht. Hier wartet das ICPRCP noch das innerstaatliche Gerichtsverfahren ab. Zum anderen handelt es sich um den wahrscheinlich bekanntesten Fall, mit dem sich das Komitee auseinandersetzen muss – die *Elgin Marbles*. Bei diesen handelt es sich um Skulpturen und Fragmente, die von der Akropolis von Athen entfernt und später von Lord Elgin an das British Museum veräußert wurden. Trotz der 30 Jahre, die der sich zwischen Griechenland und Großbritannien abspielende Fall bereits anhängig ist, konnte er noch nicht gelöst werden.

Das Komitee war allerdings nicht nur im Bereich der Unterstützung von Rückführungsgesuchen aktiv. Zu seinen bisherigen Tätigkeiten gehörten auch die Unterstützung und Förderung von "Object ID", einem internationalen Dokumentationsstandard zur Identifizierung von Kulturgut, das Ermittlungsbehörden beim Kampf gegen den illegalen Handel mit Kulturgütern unterstützen soll.[31] Ferner hat

---

[27] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/illicit-traffic-of-cultural-property/partnerships/ (Zugriff am 24.02.2015).

[28] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/committes-successful-restitutions/ (Zugriff am 24.02.2015).

[29] http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002164/216453e.pdf (Zugriff am 24.02.2015).

[30] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/sessions/19th-session-2014/ (Zugriff am 24.02.2015).

[31] http://archives.icom.museum/object-id/about.html (Zugriff am 24.02.2015).

es einen Fonds ins Leben gerufen, der Projekte mit Blick auf Rückführung von Kulturgut beziehungsweise der Verhinderung ihrer illegalen Ausfuhr fördern soll.[32]

Eine der zentralen Errungenschaften des Komitees ist aber sicherlich der UNESCO-Ethikkodex für Händler.[33] Aktuell erarbeitet das Komitee zudem Mustervorschriften hinsichtlich des Staatseigentums an unentdecktem Kulturgut – etwa an Objekten, die noch nicht ausgegraben wurden.[34]

Auch mit Blick auf das Komitee zeichnet sich eine bestimmte Tendenz ab. War dieses zunächst eher als politisches Instrument zur Förderung von Verhandlungen ausgelegt, so hat es sich doch über diese Rolle hinaus entwickelt. Mit der Erarbeitung eines Ethikkodexes sowie der Annahme der Regeln zu Mediation und Schlichtung trägt es zur Verrechtlichung der Sachmaterie und des Verhältnisses der Beteiligten bei.

4 Ethikkodizes

Das völkerrechtliche Regime der Kulturgüterrückführung weist neben völkerrechtlichen Verträgen und Institutionen eine weitere Facette auf – das sogenannte "*Soft Law*". Hierbei handelt es sich um Regulierungen, die sich vor allem in zwei Aspekten vom Vertragswerk unterscheiden. Zum einen sind sie nicht rechtsverbindlich (Graf Vitzthum 2013: 58); die Verpflichtungen, die sie begründen, können vor Gericht nicht direkt eingeklagt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Soft Law keinerlei rechtliche Relevanz hat. Neben einem Ansehensverlust, der mit seinem Bruch einhergeht, beziehungsweise einem Rechtfertigungsdruck bei Zuwiderhandlungen kann Soft Law von Gerichten herangezogen werden, um die Existenz einer bestimmten Rechtsüberzeugung beziehungsweise eines *ordre public* festzustellen (Graf Vitzthum 2013: 58; Weidner 2001: 284). Dies ist von Bedeutung für die Auslegung von verbindlichen Vertragsverpflichtungen, aber auch von rechtsverbindlichem Völkergewohnheitsrecht.[35] Darüber hinaus wirkt Soft Law häufig als Katalysator für die Entstehung von rechtlich verbindlichen Vorschriften.

Der andere Aspekt, in dem sich Soft Law vom Völkervertragsrecht unterscheidet, ist sein Adressat. Während sich völkerrechtliche Verträge in erster Linie an Staaten richten, die diese umsetzen müssen, damit die darin enthaltenen Verpflichtungen auch für Individuen in ihrem Staatsgebiet verpflichtend werden, rich-

[32] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/fund-of-the-committee/ (Zugriff am 24.02.2015).

[33] Siehe Seite 243.

[34] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/illicit-trafficking-of-cultural-property/legal-and-practical-instruments/ (Zugriff am 24.02.2015).

[35] Völkergewohnheitsrecht setzt das Vorliegen zweier Elemente voraus; einer (wiederkehrenden) Übung, sprich Staatenpraxis (objektives Element) sowie der Überzeugung der Staatengemeinschaft, rechtlich an diese Übung gebunden zu sein (subjektives Element).

tet sich Soft Law häufig direkt an die beteiligten Akteure – etwa Privatpersonen (zum Beispiel Regel 8.7 ICOM-Kodex).

Im Bereich der Rückführung von Kulturgütern ist auf zwei solche Soft Laws hinzuweisen: die Ethischen Richtlinien für Museen des ICOM sowie den bereits erwähnten Internationalen Ethikkodex für Händler von Kulturgut der UNESCO.

ICOM ist ein Netzwerk aus 20000 Museen, 30000 Experten, 114 Nationalkomitees, 31 internationalen Komitees, fünf Regionalallianzen und 19 angeschlossenen Organisationen. Es ist in 136 Ländern der Welt aktiv[36] und vertritt einen der wichtigsten Akteure im Bereich der Rückführungsthematik: die Museen. Diese betrachten sich selbst als Garanten und Treuhänder von Kulturgut (vgl. Prinzip 2 des ICOM-Kodex), sehen sich aber immer wieder Rückforderungsansprüchen ausgesetzt. Gleichzeitig ist ICOM selbst auch ein wichtiger Akteur. Die von ihm 1986 erlassenen und zuletzt 2004 überarbeiteten Ethischen Richtlinien begründen damit in der Praxis für mehr Institutionen und Personen einen berufsrechtlichen Mindeststandard als etwa die UNIDROIT-Konvention von 1995, die bis jetzt lediglich von 36 Staaten ratifiziert wurde.

Die Ethischen Richtlinien, die aus Prinzipien bestehen, die durch Regeln näher ausdifferenziert werden, begrenzen sich dabei nicht nur auf die Regelung von Rückführungsfragen, sondern sind weiter gefasst. Sie befassen sich etwa mit Fällen von Interessenkonflikten zwischen Museum und Angestellten (zum Beispiel Regel 8.13). Die Richtlinien, die angesichts der uneinheitlichen Gesetzgebung auf nationaler Ebene als auf einem Konsens des internationalen Museumsberufstandes beruhende Handlungsempfehlungen verabschiedet wurden, richten sich als Selbstregulation nicht nur an Museen, sondern zum Teil direkt auch an deren Personal.[37] Sie dienen zum einen der Rechtssicherheit der Museen und des Personals, indem sie klarstellen, was sie tun dürfen, was sie zu lassen und wie sie sich in gewissen Situationen zu verhalten haben (Weidner 2001: 282–283). Andererseits sind sie auch nach außen gerichtet, da sie die Erwartungshaltung der Öffentlichkeit lenken sollen.[38]

Der ICOM-Ethikkodex definiert zwar den Begriff Kulturgut nicht. Allerdings verwendet er die Begriffe Kulturgut und Kulturerbe synonym. Für letzteren Begriff findet sich eine Definition im angehängten Glossar. Demnach ist Kulturerbe – und damit Kulturgut – jede als von ästhetischer, historischer, wissenschaftlicher oder spiritueller Bedeutung betrachtete Sache, eine sehr weit gefasste Definition. Zudem erkennt der Kodex an, dass der Charakter von Kulturgut über den anderer Güter hinausgeht und eine starke Verbundenheit mit nationaler, regionaler, lokaler, ethnischer, religiöser oder politischer Identität aufweisen kann (Prinzip 6).

[36] http://icom.museum/icom-network/ (Zugriff am 24.02.2015).

[37] http://icom.museum/professional-standards/code-of-ethics/introduction/#sommairecontent (Zugriff am 24.02.2015).

[38] Ebd.

Mit Blick auf die Rückführung von Kulturgut regelt der Kodex, dass Museen bereit sein sollen, Dialoge zur Rückführung von Kulturgut an die Ursprungsstaaten einzuleiten, wobei dies in einer unparteiischen Weise gestützt auf wissenschaftliche, professionelle und humanitäre Prinzipien sowie auf anwendbare lokale, nationale und internationale Rechtsvorschriften anstelle von Handlungen auf Regierungs- oder politischer Ebene erfolgen soll (Regel 6.2).

In Fällen hingegen, in denen gezeigt werden kann, dass ein Objekt unter Verletzung von in internationalen beziehungsweise nationalen Vereinbarungen aufgestellten Prinzipien exportiert oder anderweitig überführt worden ist und es sich bei diesem Objekt um einen Teil des kulturellen Erbes des ersuchenden Staates beziehungsweise der ersuchenden Volksgruppe handelt, sollte das Museum, sofern es rechtlich dazu in der Lage ist, schnelle und verantwortungsvolle Schritte unternehmen, um bei der Restitution zu kooperieren (Regel 6.3).

Auch wenn die Regelung im Kodex in mancher Weise für die Antragssteller vorteilhafter ist als diejenigen der völkerrechtlichen Verträge – so ist etwa keine Entschädigungspflicht wie in Art. 7 (b) (ii) 1970er UNESCO-Konvention vorgeschrieben – wird die zunächst weit gefasste Definition von Kulturgut durch die eingeschränkte Natur der durch den Kodex auferlegten Verpflichtungen wieder relativiert. Nicht nur, dass der Ethikkodex und damit die in ihm enthaltenen Verpflichtungen als Soft Law nicht rechtsverbindlich sind, Museen werden durch ihn auch lediglich dazu verpflichtet, bezüglich der Rückführung von Kulturgut Dialoge einzuleiten beziehungsweise zu kooperieren.

Zudem wird diese Pflicht durch das Recht begrenzt. Die erweiterte Kooperationspflicht in Fällen der Restitution tritt nur ein, wenn das entsprechende Objekt unter Verletzung von in internationalen beziehungsweise nationalen Vereinbarungen aufgestellten Prinzipien exportiert oder anderweitig überführt worden ist. Aber auch in den übrigen Fällen sollen Dialoge auf lokale, nationale und internationale Rechtsvorschriften gestützt werden. Damit können Museen Gesuche mit Verweis auf nationale Gesetze, zum Beispiel zum Schutz des gutgläubigen Erwerbers, abweisen.

Gleichzeitig bedeutet dies auch eine zeitliche Einschränkung. Während der Kodex an sich keine zeitliche Begrenzung für seine (rückwirkende) Anwendbarkeit vorsieht, führen diese Einschränkungen – angesichts der aktuellen Rechtslage, aber auch der Tatsache, dass selbst nationale kulturgüterschützende Vorschriften erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts üblich sind – zu einer de facto zeitlichen Einschränkung der Rückforderungsansprüche. Gesuche nach Objekten, die zu einer Zeit exportiert wurden, als dies national- beziehungsweise völkerrechtlich nicht oder wie eingangs skizziert gar gegenläufig geregelt war, können von Museen ebenfalls mit Verweis auf diese Bestimmungen abgelehnt werden.

Andererseits vervollständigt der Ethikkodex seine Regeln zur Rückführung durch eine Reihe von Vorschriften, die sich mit Themen befassen, die in engem Zusammenhang zur dieser Thematik stehen. Der Kodex enthält Vorschriften über den Erwerb von Objekten (Regeln 2.1–2.11), die Auflösung von Sammlungen

(Regeln 2.12–2.17), die Pflicht von Museen, mit staatlichen Stellen zusammenzuarbeiten (zum Beispiel 8.8), sowie über das Verhältnis von Museen zum (illegalen) Kunsthandel (zum Beispiel Regel 8.5). Museen sollen etwa beim Erwerb von Kulturgütern deren Herkunft erforschen. Auch wenn viele dieser Pflichten durch Formulierungen wie „sollen" relativiert werden, zielen letzten Endes alle darauf ab, zu vermeiden, dass sich Museen mit Rückforderungsansprüchen bezüglich ihrer Objekte konfrontiert sehen, indem die Museen sicherstellen, dass sie keine Kulturgüter zwielichtiger Herkunft in ihrem Bestand haben.

Der UNESCO-Ethikkodex richtet sich hingegen an Händler. Er wurde 1999 aus Sorge vor dem illegalen Handel mit Kulturgut und in Erkenntnis der Tatsache verabschiedet, dass Händler wichtige Akteure im Transfer und damit auch im Kampf gegen den illegalen Handel mit Kulturgut sind. Dieser soll insbesondere dadurch geschwächt werden, dass ein klarer Trennstrich zwischen legalem und illegalem Handel gezogen und ein einheitlicher globaler Mindeststandard für Händler geschaffen wird.[39]

Der Kodex ist aufgrund seiner institutionellen Herkunft eng mit dem völkerrechtlichen Vertragsrecht verwoben. Das ICPRCP machte sich etwa bei seiner Erarbeitung Gedanken darüber, dass bei einem Käufer, der von einem Händler, welcher sich den Regeln des Kodex unterworfen hat, eher von einer Gutgläubigkeit im Sinne der Konventionen ausgegangen werden kann (UNESCO Doc CLT-98/CONF.203/1: 1)[40]. Andererseits ist der Kodex auch im Interesse der Staaten, da diese sich aufgrund eines einheitlichen globalen Mindeststandards, der für alle Händler gilt, sicher sein können, dass ihre Händler keinen Wettbewerbsnachteil bei der Einhaltung dieser Standards erleiden.

Interessanterweise definiert auch der UNESCO-Kodex Kulturgut nicht. Angesichts der Urheberschaft des ICPRCP ist allerdings davon auszugehen, dass Kulturgut im Sinne des Kodex nichts anderes meinen kann als im Rahmen des Komitees. Andernfalls hätte das Komitee beim Erlass desselbigen außerhalb seiner Kompetenz gehandelt.

Der Kodex regelt hinsichtlich der Rückführung von Kulturgut, dass ein Händler, der in Besitz eines Objektes ist, alle rechtlich zulässigen Schritte unternimmt, um mit dem Herkunftsland bezüglich dessen Rückführung zu kooperieren. Dies muss er aber nur machen, soweit er einen begründeten Anlass hat, zu glauben, dass es das Produkt einer illegalen Ausgrabung ist oder illegal oder unehrlich von einer offiziellen Ausgrabungsstätte oder einem Monument erworben oder illegal ausgeführt wurde und sofern das Herkunftsland es innerhalb einer angemessenen Zeitspanne zurückverlangt (Art. 3 und 4). Damit wird auch im Kontext des UNESCO-Ethikkodex die zunächst für den ersuchenden Staat vorteilhaft gefasste

[39] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/illicit-traffic-of-cultural-property/legal-and-practical-instruments/unesco-international-code-of-ethics-for-dealers-in-cultural-property/ (Zugriff am 24.02.2015).

[40] http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001160/116007eo.pdf (Zugriff am 24.02.2015).

Rückführungsregelung – so wird er auch hier nicht zur Zahlung einer Entschädigung verpflichtet – gleich derjenigen des ICOM-Kodex in mehrfacher Weise eingeschränkt. Der Händler ist auch im Rahmen des UNESCO-Kodexes nur zur Kooperation verpflichtet, nicht explizit zur Rückgabe. Zudem wird seine Verpflichtung gleichfalls durch rechtliche Gesichtspunkte begrenzt. In diesem Kontext kann auf die Ausführungen im Zusammenhang mit dem ICOM-Kodex verwiesen werden.[41]

Ferner wird die Pflicht des Händlers zur Kooperation durch zwei weitere Aspekte relativiert. Er muss erst bei einem begründeten Anlass darüber, dass das Objekt von einer der aufgezählten illegalen Handlungen herrührt, handeln. Zudem muss der Staat dieses innerhalb einer angemessenen Zeitspanne zurückverlangen. Beides wird vom Kodex selbst nicht näher spezifiziert. Mit Blick auf den begründeten Anlass ist davon auszugehen, dass der Händler nicht erst tätig werden muss, wenn ihm von einer anderen Person Tatsachen zugetragen werden, die einen solchen begründen, sondern selbst aktiv Nachforschungen über die Herkunft des Objekts anzustellen hat (O'Keefe 2007: 162). Bei der Frage, ob ein solcher Anlass gegeben ist, müssen alle Besonderheiten des Einzelfalls berücksichtig werden. So kann etwa ein sehr niedriger Verkaufspreis für eine dubiose Herkunft sprechen (Stamatoudi 2011: 165) – muss es aber nicht. In diesen Fällen ist der Händler verpflichtet, weitere Ermittlungen anzustellen.

Auch die Beurteilung der Angemessenheit der Zeitspanne, innerhalb derer das Objekt zurückzuverlangen ist, unterliegt den Besonderheiten des Einzelfalls. Die Lagerkosten des Händlers sind etwa genauso in die Bewertung der Angemessenheit mit einzubeziehen wie die Dauer, die der ersuchende Staat zur Verifikation der Echtheit des Objekts benötigt. Es ist eine angemessene Interessenabwägung durchzuführen.

Zudem enthält der UNESCO-Kodex wie der ICOM-Kodex Vorschriften, die auf die Bekämpfung der Bedingungen abzielen, die den illegalen Handel fördern und damit erst Rückgabegesuche begründen. Demzufolge dürfen Händler weder Objekte, von denen sie einen begründeten Anlass haben, zu glauben, dass sie gestohlen, illegal veräußerst, ausgegraben oder exportiert wurden, importieren, exportieren oder übereignen (Art. 1), noch dürfen sie bei deren weiterem Transfer behilflich sein (Art. 3 und 4). Selbstverständlich dürfen sie auch den illegalen Transfer nicht fördern, seine Verhinderung nicht beeinträchtigen (Art. 5) und Kulturgüter nicht zerlegen (Art. 6). Kollektionen sollen ferner möglichst in ihrer Gesamtheit erhalten werden (Art. 7). Der UNESCO-Kodex enthält auch einen Sanktionsmechanismus für den Fall von Zuwiderhandlungen. Eine von den Händlern selbst bestimmte Institution hat Ermittlungen anzustellen und die Ergebnisse zu veröffentlichen (Art. 8).

Trotz der rechtlich nicht verbindlichen Natur beider Ethikkodizes und der überdies eingeschränkten Art und Weise der in ihr auferlegten Rückführungsver-

[41] Siehe Seite 242.

pflichtungen, darf ihre Relevanz nicht unterschätzt werden. Vor allem der ICOM-Kodex, der gerade von den Museen selbst als Eigenverpflichtung erlassen worden ist, zwingt diesen die Einhaltung eines professionellen Mindestberufsstandards auf. Bei Zuwiderhandlungen und Abweichungen von diesem sind sie gezwungen, sich zu rechtfertigen, was eine gewisse Kontrollfunktion ausübt. Gleichzeitig führt dies zu einer Sensibilisierung der Öffentlichkeit, was wiederum die Absatzmöglichkeiten von Kulturgütern mit zweifelhafter Herkunft weiter begrenzt. Durch die Einschränkung der Absatzmöglichkeit werden wiederum die Anreize für illegale Ausgrabungen etc. gemindert (O'Keefe 2007: 157).

Die Kodizes haben aber auch rechtlich greifbare Konsequenzen. Sie ebnen nicht nur den Weg für zukünftige weiterführende rechtlich verbindliche Vorschriften, bereits heute können sie zur Auslegung von völkerrechtlichen Verträgen, insbesondere der Vorschriften der 1970er UNESCO- und 1995er UNIDROIT-Konventionen herangezogen werden.

5 Fazit

Das völkerrechtliche Regime der Kulturgüterrückführung ist gekennzeichnet durch eine schrittweise Verrechtlichung. War ehemals die Plünderung besiegter Feinde und damit die Erbeutung von Kulturgut als Kriegsbeute eine Selbstverständlichkeit, so wandelte sich dies allmählich, und grundlegend. Kulturgut wurde nicht mehr als normales Gut wahrgenommen, sondern als etwas Besonderes, das einem Plünderungsverbot unterliegt. Während zunächst in Fällen von Zuwiderhandlungen gegen dieses Verbot die Restitution lediglich auf Grundlage allgemeiner Wiedergutmachungsregelungen erfolgte, entstanden – zuerst als Teil des Kriegsrecht, später aber auch für Friedenszeiten – nach und nach Verträge, die explizit dem Schutz von Kulturgut dienen und nunmehr spezifische Rechtsgrundlagen für die Rückführung enthalten.

Weil die völkerrechtlichen Verträge – trotz ihrer Errungenschaften – nach wie vor als teilweise defizitär empfunden werden, hat die Staatengemeinschaft, auch unter Beteiligung von Nichtregierungsorganisationen, Instrumente ins Leben gerufen, um die entsprechenden Regelungslücken durch für alle beteiligte Seiten akzeptable Regeln zu füllen. Zu diesen Instrumenten zählen sowohl das ICPRCP als auch die Ethikkodizes. Anders als die Abkommen und Gerichte operieren diese allerdings vielmehr auf freiwilliger und rechtlich unverbindlicher Basis. Dennoch führen sie zu einer schrittweisen Verrechtlichung der Materie, da sie die Lücken der Konventionen durch Regulierungen auffüllen, die sich mit der Zeit zu rechtlich verbindlichen Normen verhärten. So dienen die lückenfüllenden Regeln der Kodizes etwa als Katalysator bei der Entwicklung einer Rechtsüberzeugung, die zum Erlass neuer verbindlicher nationaler und internationaler Vorschriften führen kann. Gleichzeitig können sie bereits heute bei der Auslegung von vertragsrechtlichen Verpflichtungen, etwa im Rahmen der 1970er UNESCO- sowie der 1995er

UNIDROIT-Konventionen, oder der Beurteilung der Existenz einer gewissen Rechtsüberzeugung, welche neben der Staatenpraxis eines der konstitutiven Elemente von Völkergewohnheitsrecht darstellt, herangezogen werden und haben somit eine verrechtlichende Wirkung. Auch der Erlass der Mediations- und Schlichtungsregeln durch das ICPRCP ist ein Schritt in diese Richtung.

Die Verrechtlichung des völkerrechtlichen Regimes der Kulturgüterrückführung stellt sich dabei als ein weiterhin beständig andauernder, allerdings langwieriger Prozess dar.

Literatur

Baufeld, Stefan

2005 Kulturgutbeschlagnahmen in bewaffneten Konflikten, ihre Rückabwicklung und der deutsch-russische Streit um die so genannte Beutekunst. Frankfurt: Peter Lang.

Beckmann, Nina Lorea

2008 Die Internationale Kulturstiftung. Ein Beitrag zur Debatte über die Rückführung der nach dem Zweiten Weltkrieg kriegsbedingt verbrachten Kulturgüter. Studien zur Rechtswissenschaft, 230. Hamburg: Verlag Dr. Kovaç.

Dagens, Bruno

1995 Angkor. Heart of an Asian Empire. London: Thames & Hudson.

Graf Vitzthum, Wolfgang

2013 Begriff, Geschichte und Rechtsquellen des Völkerrechts. *In* Völkerrecht. Wolfgang Graf Vitzthum und Alexander Proelß (Hrsg.), 1–59. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

O'Keefe, Patrick

2007 Commentary on the 1970 UNESCO Convention. Leicester: AnchorPrint.

Odendahl, Kerstin

2005 Kulturgüterschutz. Entwicklung, Struktur und Dogmatik eines ebenenübergreifenden Normensystems. Tübingen: Mohr Siebeck.

Raschèr, Andrea F.G.

2000 Kulturgüterschutz und Globalisierung. UNESCO-Konvention 1970, UNIDROIT-Konvention 1995, EG-Verordnung 3911/92, EG-Richtlinie 93/7, Schweizerisches Recht. Zürich: Schulthess.

von Schorlemer, Sabine

2007 UNESCO Dispute Settlement. *In* Standard-Setting in UNESCO: Volume I: Normative Action in Education, Science and Culture. Abdulqawi A. Yusuf, (Hrsg), 73–103. Paris: UNESCO Publishing. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Stamatoudi, Irini A.

2011 Cultural Property Law and Restitution. A Commentary to International Conventions and European Union Law. Northampton: Edward Elgar.

Stumpf, Eva

2003 Kulturgüterschutz im internationalen Recht unter besonderer Berücksichtigung der deutsch-russischen Beziehungen. Frankfurt: Peter Lang.

Thorn, Bettina
2005 Internationaler Kulturgüterschutz nach der UNIDROIT-Konvention. Berlin: De Gruyter Recht.

Weidner, Amalie
2001 Kulturgüter als res extra commercium im internationalen Sachenrecht. Berlin: Walter de Gruyter.

Cultural Property und das Völkerrecht: Prinzipien des Kulturvölkerrechts

Peter Tobias Stoll und Sven Missling

1 Einleitung

Verdienen indigene Gemeinschaften als Gruppe einen Autonomieschutz – und ein kollektives Recht vor Nachahmung ihrer traditionellen Ausdrucksformen wie Musik, Tänze und Handwerk?[1] Sollen audiovisuelle Werke von den Verhandlungen über ein europäisch-amerikanisches Freihandelsabkommen (TTIP) ausgenommen werden?[2] Sollen deutsches Brot, Volksfeste oder deutsches Bier von der UNESCO zum Teil des immateriellen Erbes der Menschheit erklärt werden?[3] Soll England die berühmten „Elgin Marbles" (das Parthenon-Fries) an Griechenland zurückgeben, von wo sie im 19. Jahrhundert in das *British Museum* in London ge-

[1] Vgl. dazu die in der WIPO geführte Debatte um die Schaffung von urheberrechtsähnlichen, kollektiven Rechten an traditionellen kulturellen Ausdrucksformen (*traditional cultural expressions*, TCE's) für indigene und lokale Gruppen sowie andere Träger traditionellen Wissens. Vgl. die Beiträge in Bizer et al. (2013) und Lewinski (2008), sowie dies. (2004), jeweils m.w.N.

[2] Vgl. zur Diskussion um die Einbeziehung von Kultur beziehungsweise Gegenständen mit Kulturbezug in das Verhandlungsmandat zum TTIP u.a.: Märkische Allgemeine (2013), Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (2014) und das Online-Dossier bei: Deutscher Kulturrat, http://www.kulturrat.de/text.php?rubrik=142 (Zugriff am 09.10.2014).

[3] Vgl. dazu u.a. Die WELT (2014); insbesondere zur Diskussion um die Nominierung des „Brotes" als immateriellem Erbe der Menschheit vgl. u.a. Bendix (2011). Zum immateriellen Kulturerbe und dem Nominierungsverfahren in der Bundesrepublik Deutschland insgesamt siehe: Deutsche UNESCO-Kommission, http://www.unesco.de/5424.html (Zugriff am 09.10.2014).

langt sind?[4] In diesen aktuellen völkerrechtlichen Fragestellungen und Diskursen spielt jeweils Kultur eine große Rolle. Aber gibt das Völkerrecht über die höchst unterschiedlichen Konstellationen hinweg überhaupt allgemeine Prinzipien vor, die hier die Orientierung zum Umgang mit Kultur im Völkerrecht anleiten können? Und wenn ja, welche sind dies?

Wie zu zeigen sein wird, gibt es solche Prinzipien sehr wohl. Zu Ihnen kann man einen spezifischen Gemeinwohlbezug des Kulturellen, den Bezug zwischen Kultur und Identität und eine enge Verbindung zu dem besonderen Friedensbegriff der Vereinten Nationen zählen. Deutlich gewinnt aber in der letzten Zeit auch der Aspekt der Menschenrechte an Gewicht. Damit geht ein Wandel des Kulturverständnisses einher, der maßgeblich auch die Dynamik in diesem Themenfeld erklärt.

Nun wäre es allerdings zu kurz gegriffen, diese allgemeinen Prinzipien allein in bestehenden Regeln jenes Bereichs des Völkerrechts zu suchen, den man im engeren Sinne als „Kulturvölkerrecht"[5] bezeichnen könnte und zu dem man vor allem die UNESCO mit ihren vielfältigen Tätigkeiten und ihre Konventionen rechnen kann. Das mag auf den ersten Blick naheliegen. Bei genauerer Betrachtung erweist sich aber schnell, dass von den eingangs geschilderten Fragestellungen neben der relativ unproblematischen Nominierung und Listung von immateriellem Kulturerbe, das in dem geregelten Verfahren nach den einschlägigen Bestimmungen des UNESCO-*Übereinkommens zur Erhaltung des immateriellen Erbes*[6] von 2003 und ihren operativen Richtlinien erfolgt[7], nur diejenige nach der Rückführung der „Elgin Marbles" einen engeren Bezug zur UNESCO – und hier im Übrigen eher zu ihren Organen als zu ihren Konventionen – aufweist. Die weitere Betrachtung muss also

[4] Vgl. dazu allgemein Prott (2009: 214–216), m.w.N.; Cuno (2008: ix-xii); Merryman (2010: 98ff.); ders. (1985). Siehe zur Arbeit des *Intergouvernementalen Komitees zur Förderung der Rückführung von Kulturgut in seine Herkunftsländer* (Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to its Countries of Origin or its Restitution in case of Illicit Appropriation (ICPRCP)), vor dem der Streit zwischen dem Vereinigten Königreich und Griechenland anhängig ist, näher: ICPRCP, http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/#c163842 (Zugriff am 09.10.2014).

[5] Hierzu zählen etwa die *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict* von 1954 (Haager-Konvention), die *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property* von 1970, die *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* von 1972 (Welterbekonvention), die *Convention on the Protection of Underwater Cultural Heritage* von 2001, die *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* von 2003 und die *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* von 2005 (Diversitätskonvention). Siehe zu den Übereinkommen im Einzelnen die entsprechenden Informationen im folgenden Text und in den dortigen Fußnoten.

[6] *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* vom 17. Oktober 2003, 2368 U.N.T.S., S. 3 ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 2013 II S. 1009 ff.

[7] Siehe den Beitrag zur UNESCO-Konvention von 2003 von Aditya Eggert und Sven Mißling in diesem Band m.w.N. Vgl. außerdem UNESCO, http://en.unesco.org/themes/intangible-cultural-heritage (Zugriff am 09.10.2014) und Deutsche UNESCO-Kommission e.V., http://www.unesco.de/immaterielles-kulturerbe.html (Zugriff am 09.10.2014).

über die einzelnen Regelungen des Kulturvölkerrechts in dem hier beschriebenen engeren Sinn hinausgehen und andere Regelungsfelder ergänzend in den Blick nehmen. Sie muss aber, wenn sie nach den übergreifenden Prinzipien sucht, vor allem abstrahieren.

Die übliche Annäherung an das „Kulturvölkerrecht" erfolgt im völkerrechtswissenschaftlichen Schrifttum regelmäßig über den Begriff der Kultur beziehungsweise des Kulturguts.[8] Diese Annäherung über die begriffliche Definition des Regelungsgegenstandes – hier also der „Kultur" – entspricht zwar durchaus den etablierten Regeln und der Methodik rechtswissenschaftlichen Arbeitens. Allerdings erweist sich diese Art der Annäherung gerade an das Kulturvölkerrecht in mehrerlei Hinsicht als nicht unproblematisch: Zum einen besteht – nicht nur in der (Völker-)Rechtswissenschaft – ein erhebliches Problem mit dem Inhalt des Kulturbegriffs. Es herrscht kein Konsens darüber, was allgemein und im Kontext des Völkerrechts im Besonderen unter „Kultur" verstanden werden muss. Zu dem Begriff werden dementsprechend vielfältige Definitionen angeboten, von denen bei genauerer Betrachtung einige eher eng nur den Bereich der Kunst als Kultur begreifen und andere weitläufig praktisch den gesamten Bereich dessen, was man Zivilisation nennen könnte, in den Blick nehmen.[9] Zum anderen muss dieser Ansatz zumindest unterschwellig zwangsläufig unterstellen, dass letztlich gerade doch ein allgemeiner Grundkonsens über einen einheitlichen Kulturbegriff existieren müsse (was jedoch weder allgemein, noch kulturwissenschaftlich, noch in den einschlägigen Konventionen des Kulturvölkerrechts im hier angesprochenen Sinne ohne weiteres und widerspruchsfrei zu belegen ist), um mit diesem juristisch sauber arbeiten zu können. Außerdem suggeriert der Ansatz, dass das Kulturvölkerrecht ein übergreifendes und mehr oder weniger kohärentes und geschlossenes System aufeinander Bezug nehmender völkerrechtlicher Konventionen und Normen ist, welches mehr oder weniger denselben, prinzipiell eingrenzbaren Gegenstand regelt.[10]

Für die hier vorzunehmende Betrachtung ist es weder erforderlich noch dienlich, von einem eingangs zu definierendem, festen Begriffsverständnis auszugehen. Eine solche Annäherung würde den Blick auf die Dynamiken des Kulturvölkerrechts beziehungsweise all jener weiteren Bereiche des Völkerrechts, die einen Bezug zu Kultur aufweisen, verstellen und die Identifizierung von übergeordneten allgemeinen Prinzipien, die alle diese Regelungsbereiche kennzeichnen, erschweren.[11] Es ist vielmehr geboten, die in dem zu untersuchenden Rechtsbereich aufzu-

[8] Siehe Boguslavsky (1994: 3ff.); Odendahl (2005); Thorn (2005: 17ff.); Conrad (2008: 33ff.); Rietschel (2009: 6ff.); Forrest (2010: 1ff.); Stamatoudi (2011: 4ff.).

[9] Siehe Conrad (2008: 33–45).

[10] Vgl. dazu ausführlich Odendahl (2005).

[11] Dies entsprach auch dem Ansatz der Forschergruppe, die mit ihrer Fokussierung auf die „Konstituierung von Cultural Property" gerade die Dynamiken des Kulturverständnisses in den Blick nehmen wollte.

findenden verschiedenen Begrifflichkeiten aufzunehmen und zu reflektieren, um auf diese Weise allgemeine Prinzipien des Kulturvölkerrechts in einem nicht allein auf die UNESCO und ihre Konventionen begrenzten, weiter verstandenen Sinne herauszufiltern.

2 „Kultur" im Völkerrecht: Art. 55 UN-Charta und Ziel und Aufgabe der UNESCO

Das Völkerrecht hat Fragen, die mit der Kultur zu tun haben, schon lange behandelt. Zu nennen ist hier etwa der internationale Schutz von Werken von Kunst und Literatur durch die *Berner Übereinkunft zum Schutz von Werken der Literatur und Kunst* (Berner Übereinkunft) von 1886[12] oder der Schutz von Kulturgut im Krieg durch die Haager Landkriegsordnung von 1899 bzw. 1907[13]. Eine allgemeine Bestimmung über den Stellenwert der Kultur in den internationalen Beziehungen findet sich aber erst in der Charta der Vereinten Nationen (UN-Charta) von 1945. Nach deren Art. 55 sollen die Vereinten Nationen die Zusammenarbeit auf den Gebieten der Kultur und der Erziehung fördern, um „jenen Zustand der Stabilität und Wohlfahrt herbeizuführen, der erforderlich ist, damit zwischen den Nationen friedliche und freundschaftliche, auf der Achtung vor dem Grundsatz der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker beruhende Beziehungen herrschen".[14] Neben der Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Kultur und der Erziehung spricht Art. 55 die Lösung „wirtschaftlicher, sozialer gesundheitlicher und verwandter Probleme" und die allgemeine Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten an.[15]

Art. 55 spricht zusammen mit Art. 1 Abs. 3 der Charta der Vereinten Nationen eine wesentliche Dimension der Weltorganisation, nämlich die Förderung des „positiven Friedens" an. Neben der Verhinderung von Gewalt in den zwischenstaatlichen Beziehungen sollen die Vereinten Nationen nämlich mit den in Art. 55 angesprochenen Formen der Zusammenarbeit friedliche und freundschaftliche

---

[12] *Berne Convention for the protection of literary and artistic works* vom 09. September 1886, 331 U.N.T.S., S. 218 ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. III Nr. 47/2006. Online verfügbar unter: http://www.wipo.int/treaties/en/ip/berne/trtdocs_wo001.html#P19_78 (Zugriff am 09.10.2014).

[13] Die so als *Haager Landkriegsordnung* (*Hague Convention*) bezeichnete Rechtsquelle ist im Grunde eine Sammlung verschiedener themenspezifischer Abkommen zum Kriegsvölkerrecht. Von kulturgutschützender Relevanz sind hierbei insbesondere das *Abkommen betreffend die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs* (II. Haager Abkommen) vom 29. Juli 1899, RGBl. 1901, S. 423, und das dieses weitestgehend inhaltlich bestätigende, spätere *Abkommen betreffend die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs* (IV. Haager Abkommen) vom 18. Oktober 1907, RGBl. 1910, S. 107.

[14] Art. 55 *Charta of the United Nations* vom 26.06.1945, 1 U.N.T.S., S. XVI, deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1973 II S. 431ff.

[15] Art. 55 Buchstabe b) UN-Charta. Vgl. dazu ausführlicher: Stoll (2012).

Beziehungen fördern.[16] Dabei ist der Begriff der Kultur in Art. 55 erst spät hinzugefügt worden. Ursprünglich hielt man den Begriff der Erziehung in diesem Rahmen für ausreichend. Das weist zutreffend auf den Stellenwert hin, der hier der „Kultur" und deren „Austausch" beigemessen wird. Ganz im Sinne einer „*mission éducatrice et culturelle*" geht es hier um die Idee von Kultur als Element der Friedenserziehung.[17] Die UNESCO, die wenig später auf der Grundlage von Art. 55 gegründet wird, trägt dem im besonderen Maße Rechnung. In ihrer Verfassung spielt der Gedanke der Friedenserziehung eine wesentliche Rolle.[18]

Dem Friedensauftrag entspricht dabei etwa in besonderem Maße die Tätigkeit für die Friedenskultur, mit der sich insbesondere die Vorstellung einer Erziehung zur gesellschaftlichen Toleranz verbindet.[19] Die Verwendung des Begriffs der Kultur in diesem Zusammenhang ist nicht nur eine administrative Sprachschöpfung zur Kompetenzerweiterung, sondern durchaus sinntragend. Hier wird klar, dass „Kultur" – sehr weitgehend – auch einen zivilisatorischen Zusammenhang bezeichnen kann.

In der Folge hat die UNESCO eine umfangreiche Tätigkeit entfaltet, die ganz unterschiedliche Bereiche betraf und sich unterschiedlichster Handlungsformen bediente. Die Spannweite reicht hier vom Urheberrecht bis hin zur Anerkennung ausländischer Diplome und von Programmen der internationalen Zusammenarbeit bis hin zum Abschluss von völkerrechtlichen Verträgen.[20] Mit einigem Recht kann man aus diesem großen Tätigkeitsbereich sechs Konventionen unter dem Gesichtspunkt einer völkerrechtlichen Regelung der Kultur herausgreifen, die in ihren durchaus unterschiedlichen Bezugspunkten und Inhalten wesentliche Aussagen zu Kultur enthalten, wobei man Letztere nicht statisch, sondern als Wegepunkte im Rahmen einer Entwicklung verstehen muss.

[16] Stoll (2012: 1540ff.).

[17] Stoll (2012: 1542).

[18] Vgl. dazu Stoll (2012: 1542f.) und Francioni (2007).

[19] Zur Friedenskultur und der entsprechenden Agenda der UNESCO siehe ausführlich: UNESCO, Overarching Objects: Culture of Peace and Non-Violence, http://www.unesco.org/new/en/bureau-of-strategic-planning/themes/culture-of-peace-and-non-violence/ (Zugriff am 09.10.2014).

[20] Vgl. dazu unter anderem die große thematische Spannbreite der Beiträge in UNESCO (2007) und in Nafziger und Scovazzi (2008).

3 Die Konventionen der UNESCO: Schutz des kulturellen Erbes – „Kulturvölkerrecht“ im engeren Sinne als Recht der UNESCO zum Kulturgüterschutz verstanden

3.1 Klassischer Regelungszweck: Kulturgüterschutz als Substanzschutz erhaltenswerter Objekte im Interesse des kulturellen Erbes

Von den genannten sechs Konventionen ist hier zunächst auf die *Konvention zum Schutz von Kulturgut in bewaffneten Konflikten* (Haager Konvention) von 1954[21] einzugehen. Sie führt die Regelungen der Haager Landkriegsordnung zum Schutz von Kulturgut fort und verpflichtet die Vertragsparteien bereits zu Friedenszeiten, die auf ihrem Gebiet befindlichen Kulturgüter zu sichern und zu kennzeichnen. Ferner verpflichtet sie die Vertragsparteien dazu, im Fall eines bewaffneten Konflikts das Kulturgut auf dem Gebiet einer anderen Vertragspartei zu respektieren.[22] Die Konvention bezieht sich auf Kulturgüter im Sinne von beweglichem oder unbeweglichem Gut, das für das kulturelle Erbe aller Völker von großer Bedeutung ist.[23] Es geht der Konvention also um den Substanzschutz besonders wertvoller und erhaltenswerter Güter und Objekte.[24] Entscheidend für die hier anzustellende Betrachtung ist, dass die Konvention das Konzept des kulturellen Erbes der ganzen Menschheit einführt und für die Erhaltung dieses kulturellen Erbes einen internationalen Schutz zur Verfügung stellen will. Die durch die völkerrechtlichen Regelungen unter Schutz gestellten Kulturgüter werden also nicht mehr ausschließlich und zuvörderst im Interesse des betroffenen Staates, in welchem sie liegen oder unter dessen Hoheitsgewalt sie stehen, geschützt (Schutz der [kulturellen] Souveränität), sondern vor allem deshalb, weil ihre Beschädigung oder ihre Zerstörung durch kriegerische Handlungen einen Verlust für das kulturelle Erbe der gesamten Menschheit einschließlich nachfolgender Generationen darstellen würde.[25]

Den Gedanken des kulturellen Erbes führt die *Konvention über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhinderung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut* von 1970[26] weiter. Auch ihr Regelungszweck besteht zunächst einmal im

---

[21] *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict* vom 14. Mai 1954, 249 U.N.T.S., S. 240ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1967 II S. 1233ff.

[22] Art. 4 Abs. 1 der Haager Konvention. Art. 4 Abs. 2 der Haager Konvention gestattet allerdings eine Ausnahme von dieser Verpflichtung, sofern die militärische Notwendigkeit es gebietet.

[23] Art. 1 Buchstabe 1 der Haager Konvention.

[24] Vgl. Baufeld (2004: 53ff.) und Kamga (2008: 823ff.).

[25] Siehe Paragraf 2 der Präambel der Haager Konvention.

[26] *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property* vom 14. November 1970, ILM 10 (1971), 289ff.; 823 U.N.T.S., S. 231ff., deutsche Sprachfassung nach BT-Drs. VI/3511, S. 3ff.

Substanzschutz bestimmter (beweglicher) kultureller Güter und Objekte im Interesse des kulturellen Erbes.[27] Sie zielt auf den Schutz vor Verlust des kulturellen Erbes von Ursprungsstaaten durch unzulässige Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung und sieht entsprechende Pflichten zur Regelung und Durchsetzung staatlicher Verbote, Kontrollen und Sanktionen vor allem im Hinblick auf den Kunsthandel vor.[28] Bemerkenswert ist aus konzeptioneller Sicht, dass hier erstmals das „Kulturgut“ zu den wesentlichen Elementen der Zivilisation und der „Kultur der Völker" gezählt wird und „dass sein wahrer Wert nur im Zusammenhang mit einer möglichst umfassenden Unterrichtung über seinen Ursprung, seine Geschichte und seinen traditionellen Hintergrund erfasst werden kann.“[29] Allerdings fasst die Konvention die Träger des in ihrem Sinne schützenswerten kulturellen Erbes auch enger und nimmt eine andere Zuordnung von Kultur vor. Schützenswert ist im Sinne dieser Konvention das kulturelle Erbe *bestimmter Völker*, welche nach dem Verständnis der Konvention identisch mit dem jeweiligen Staat sind. Maßnahmen zum Schutz vor illegaler Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung einschließlich der Ergreifung beziehungsweise Schaffung geeigneter Maßnahmen und Regelungen zur Restitution von illegal verbrachten Kulturgütern sind von den Vertragssaaten des Übereinkommens deswegen zu treffen, weil die illegale Verbringung in andere Staaten vor allem einen Verlust für das nationale kulturelle Erbe darstellt.[30] Die Bedeutung bestimmter Objekte für das nationale kulturelle Erbe – deren Festlegung übrigens allein im souveränen Ermessen der einzelnen Staaten steht – wird hier zur Legitimation für die Schaffung völkerrechtlicher Verpflichtungen zum Kulturgüterschutz.

3.2 Zweite Ebene: Identitätsbezug von Kultur und Achtung kultureller Identität durch das Völkerrecht

Dieser Gedanke, der der UNESCO-Konvention von 1970 zugrunde liegt, weist auf den Umstand, dass Kultur – bereits im engen Sinne, mehr aber noch und vor allem im weiten Sinne als Zivilisationsfaktor verstanden – stets in hohem Maße zur Identitätsbildung von Völkern, Gruppen und auch Individuen beiträgt. Ins Kulturvölkerrecht übertragen, zeigt sich insofern in dieser Konvention zum ersten Mal der Ansatz für ein allgemeines Prinzip, welches sich bei genauerem Hinsehen auch in den weiteren, hier zu behandelnden Konventionen der UNESCO nachweisen lässt: Das Kulturvölkerrecht sieht die kulturelle Identität von Völkern (bezie-

[27] Vgl. dazu Fechner (1991) und ders. (2006), jeweils m.w.N.

[28] Siehe zu den einzelnen Bestimmungen der Konvention O’Keefe (2007).

[29] Paragraf 3 der Präambel der Konvention.

[30] Dies wird unter anderem in Art. 4 der Konvention sehr deutlich; dort heißt es: „Die Vertragsstaaten erkennen an, dass im Sinne dieses Übereinkommens das zu folgenden Kategorien gehörende Gut Teil des kulturellen Erbes eines jeden Staates ist: […]“.

hungsweise von anderen anerkannten Rechtsträgern, wie zu zeigen sein wird) als prinzipiell achtens- und schützenswert an.

Sowohl dieser Gedanke der schutzwürdigen kulturellen Identität, als auch der Gedanke eines universalen Kulturerbes wird in der UNESCO-*Konvention zum Schutz des Kultur-und Naturerbes der Welt* (Welterbekonvention) von 1972 weiter getragen.[31] Diese Konvention ist im Wesentlichen durch ihre „Liste des Erbes der Welt"[32] bekannt geworden, die von einem zwischenstaatlichen Komitee für den Schutz des Kultur-und Naturerbes der Welt (englisch: *World Heritage Committee*, WHC) geführt wird.[33] Das Komitee entscheidet auf der Grundlage von Aufstellungen der Staaten über die Eintragung von Kultur- bzw. Naturerbe. Der Hauptzweck der Konvention liegt in der zunächst den Mitgliedstaaten, ergänzend aber auch der Staatengemeinschaft obliegenden Erfassung, dem Schutz und der Erhaltung dieses Erbes durch nationale Maßnahmen und Politik, sowie Formen der internationalen Unterstützung.[34] Auch hier kommt also das bereits angesprochene Ziel der Substanzerhaltung von – diesmal unbeweglichen – Kulturgütern im Interesse eines (hier: universellen) kulturellen Erbes zum Tragen.[35] Insgesamt bewirkt die Konvention eine Prioritätssicherung von Erbestätten, die die Politik der einzelnen Mitgliedstaaten, aber auch der internationalen Gemeinschaft, anleiten soll. Zugleich wird hiermit aber auch eine – auch kommerziell bedeutsame – Sichtbarkeit ebendieser Welterbestätten gefördert.

Obwohl dies in einem gewissen Spannungsverhältnis zu dem der Konvention zugrunde liegenden Konzept des universellen Erbes der Menschheit steht, ist zu beobachten, dass der Aufnahme einer bestimmten Stätte in die Welterbeliste von Seiten der Akteure und Promotoren der Welterbe-Nominierungen[36] häufig allerhöchste Bedeutung für die Wahrung eigener kultureller Identitäten zugemessen wird. Von diesen Akteuren und Interessenträgern werden Idee und rechtliches Instrument des Welterbes häufig dazu benutzt kulturelle Identitäten zu stärken oder zu konstruieren, (kulturelle) *Claims* abzustecken oder eigene Positionen oder Ansprüche auf der internationalen und nationalen politischen Bühne zu behaup-

---

[31] *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* vom 16. November 1972, 1037 U.N.T.S., S. 151 ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1977 II, S. 215 ff.

[32] Art. 11 der Welterbekonvention.

[33] Die Liste ist zugänglich unter http://whc.unesco.org/en/list/ (Zugriff am 09.10.2014).

[34] Siehe Art. 4 und 5 der Welterbekonvention für die Schutzpflicht des Belegenheitsstaates. Siehe ferner Art. 6 und 7 der Konvention für die diese ergänzende Schutzpflicht der internationalen Gemeinschaft.

[35] Siehe insbesondere Absatz 2 der Präambel der Welterbekonvention.

[36] Gemeint sind hier nicht in erster Linie die formell-rechtlich durch die Konvention berechtigten Staaten, sondern vor allem auch und insbesondere die Vielzahl weiterer, nicht-staatlicher Akteure und Interessenträger, die an der Aufnahme bestimmter Stätten in die Welterbeliste häufig ein großes Interesse haben und eine solche auf der gesellschaftlichen und/oder politischen Ebene betreiben; vgl. dazu Bendix et al. (2012).

ten.[37] Auch von den Staaten und ihren Regierungen wird die Nominierung von Welterbestätten mitunter benutzt, um nationale kulturelle Identitäten zu wahren, zu fördern oder zu schaffen.[38]

In den Regelungszielen der Welterbekonvention selbst findet die Idee der kulturellen Identität keine ausdrückliche Erwähnung. Bei genauem Hinsehen stellt die Konvention jedoch über die Verankerung der Achtung der Souveränität der Vertragsstaaten (Art. 6 der Konvention) indirekt einen normativen Bezug zur kulturellen Identität der Völker her. Vor allem aber zeigt sich in der seit langem etablierten praktischen Anwendung der konkreten Instrumente und Mechanismen der Konvention – und hierbei insbesondere in der Anwendung der vom Welterbe-Komitee erarbeiteten *Operationellen Richtlinien*,[39] welche rechtlich gesehen zwar lediglich im Rang von sogenanntem „*Soft Law*" stehen, praktisch aber große Bedeutung entfalten – durch die Vertragsstaaten und die Organe der Konvention, dass die Wertschätzung und die Würdigung nationaler kultureller Identitäten von allen Beteiligten als legitimer Zweck von Welterbe-Nominierungen und -listungen angesehen und anerkannt werden.[40] Diese auch durch die Konventionsorgane nicht in Frage gestellte, ständige Staatenpraxis erlaubt es davon zu sprechen, dass die Achtung der kulturellen Identität des eine Welterbestätte nominierenden Staates und der anderen Träger solcher Welterbestätten zu einem jedenfalls de facto anerkannten und angewendeten Prinzip des Welterbe-Regimes nach der UNESCO-Welterbekonvention geworden ist.

Wie sehr die Achtung und die internationale Anerkennung und Würdigung von kultureller Identität vermittels der Instrumente und Mechanismen nach der UNESCO-Welterbekonvention von 1972 in den Mittelpunkt gerückt sind (und auch eine starke internationale politische Wirkung entfalten), hat sich zuletzt unter anderem an dem Fall der Welterbe-Ernennung des Tempels von *Preah Vihear* in Kambodscha gezeigt.[41]

Auf den ersten Blick ist es von der Welterbekonvention nur ein kleiner Schritt zu einer weiteren UNESCO-Konvention, nämlich der *Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes*[42] von 2003. Diese sieht zur Erhaltung dieses Erbes ebenfalls ein der Welterbe-Konvention von 1972 entsprechendes, von einem Aus-

[37] Siehe den Beitrag von Bendix und Hauser-Schäublin zur Welterbekonvention von 1972 in diesem Band. Vgl. dazu auch Hauser-Schäublin und Klenke (2010) und Peselmann und Socha (2010).

[38] Vgl. Bendix et al. (2012).

[39] Aktuelle Version aus 2013: UNESCO, Operational Guidlines for the Implementation oft he World Heritage Convention, UNESCO Doc. WHC.13/01. Online verfügbar unter http://whc.unesco.org/en/guidelines (Zugriff am 09.10.2014).

[40] Vgl. dazu die Fallstudien bei Bendix et al. (2012).

[41] Vgl. Hauser-Schäublin und Mißling (2014); Mißling (2012); Mißling und Watermann (2009).

[42] Convention for the Safguarding of the Intangible Cultural Heritage vom 17. Oktober 2003, 2368 U.N.T.S., S. 3ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 2013 II, S. 1009ff.

schuss verwaltetes Listensystem vor.[43] Unter „immateriellem Kulturerbe" werden nach Art. 2 Nr. 1 S. 1 „Bräuche, Darstellungen, Ausdrucksformen, Wissen und Fertigkeiten – sowie die dazu gehörigen Instrumente, Objekte, Artefakte und kulturellen Räume [verstanden], die Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls Einzelpersonen als Bestandteil ihres Kulturerbes ansehen." Die eigentlich nur der Begriffsbestimmung dienende Vorschrift fährt mit einer bemerkenswerten programmatischen Aussage fort: „Dieses immaterielle Kulturerbe, das von einer Generation an die nächste weitergegeben wird, wird von den Gemeinschaften und Gruppen in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, in ihrer Interaktion mit der Natur und mit ihrer Geschichte fortwährend neu gestaltet und vermittelt ihnen ein Gefühl von Identität und Kontinuität, wodurch die Achtung vor der kulturellen Vielfalt und der menschlichen Kreativität gefördert wird."[44]

Die Konvention entfaltet mit dieser Definition die soziale Dimension des Kulturellen, in der die in den vorhergehenden Übereinkommen ausschließlich in den Blick genommenen materiellen Manifestationen des Kulturellen nur eine Nebenrolle spielen. Zentral ist jetzt ein sozialer Zusammenhang in Form von Gemeinschaften, Gruppen oder gegebenenfalls auch Einzelpersonen, die immaterielles Kulturerbe definieren, neu schaffen und damit Identität stiften. Daraus ergeben sich verschiedene weitreichende Folgerungen. So spricht die Konvention die Kreativität an, die bis hier zumindest in den Konventionen zum Kulturgüterschutzrecht der UNESCO als solche kaum eine Rolle spielte. Sie sieht auch weitgehende Beteiligungsrechte der entsprechenden Gemeinschaften, Gruppen und Einzelpersonen vor[45] und betont die Bedeutung des Zugangs zum immateriellen Kulturerbe.[46] Über diese soziale Dimension kommen auch weitere Regelungsbereiche des Völkerrechts in den Blick. So enthält die oben genannte, durchaus als programmatisch zu bezeichnende Begriffsbestimmung des Art. 2 Abs. 1 der Konvention die weitere Qualifizierung, dass nur dasjenige immaterielle Kulturerbe Berücksichtigung finden soll, „das mit den bestehenden internationalen Menschenrechtsübereinkünften sowie mit dem Anspruch gegenseitiger Achtung von Gemeinschaften, Gruppen und Einzelpersonen sowie der nachhaltigen Entwicklung in Einklang steht."

Die Konvention leitet mit diesem konzeptionellen Ansatz einen aus juristischer Sicht geradezu revolutionären Wandel des Kulturverständnisses ein, aus dem sich zahlreiche weitreichende Folgerungen für das Recht ergeben können. Zu denken wäre hier nur an die menschenrechtliche Dimension, die ein solches Kulturverständnis in sozialer Dimension mit sich bringt, das zudem noch deutlich auf die Perspektive der Identitätsstiftung verweist.

[43] Siehe hierzu Art. 16–18 der Konvention.

[44] Art. 2 Abs. 1 der Konvention.

[45] Art. 11 Buchstabe b) und Art. 15 der Konvention.

[46] Vgl. Art. 13 Buchstabe b) der Konvention.

Das Regelungsprogramm der Konvention trägt diesen Weiterungen allerdings kaum Rechnung. Nicht umsonst sind die eben dargestellten, wesentlichen Aussagen in einer Begriffsbestimmung untergebracht und damit dem operativen Regelungszusammenhang der Konvention weitgehend entzogen; im Übrigen steht das Listungsverfahren im Zentrum der Konvention.[47] Zwar werden auch Fragen der Beteiligung und des Zugangs zum immateriellen Kulturerbe – als sich aus einer kulturellen Identität eventualiter ergebende Rechtspositionen einzelner Akteure – angesprochen, allerdings sind diese Gesichtspunkte in Regelungsaufträge für die staatliche Kulturpolitik eingebettet.[48] Das der Konvention zugrunde liegende, zunächst revolutionär anmutende Kulturverständnis wird völkerrechtlich somit weitestgehend relativiert und „gebändigt".

Dasselbe gilt – wenn man so will – für die zwei Jahre später abgeschlossene und als epochal verstandene *Konvention über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen* (Diversitätskonvention)[49] von 2005. Schon die Begriffsverwendung spricht für das Bestreben eine Dynamik einzuhegen, die sich aus einem weiteren konzeptionellen Fortschritt ergibt. Man darf nämlich ohne weiteres annehmen, dass es der Konvention in Wirklichkeit um die kulturelle Vielfalt geht, deren Bedeutung in der Präambel und in einigen operativen Bestimmungen durchaus auch ausdrücklich gewürdigt wird.[50] Im Titel und anderen Regelungen findet sich allerdings der sehr viel spezifischer und technischer angelegte Begriff der „Vielfalt kultureller Ausdrucksformen". In der Sache enthält die Konvention ein breit angelegtes Programm für eine staatliche Politik zur Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen, das von einem Grundsatzkatalog eingeleitet wird und daran anschließend Rechte der Vertragsparteien und Maßnahmen zur Förderung und zum Schutz kultureller Ausdrucksformen enthält.[51]

Unter „kulturelle Vielfalt" versteht die Konvention die „mannigfaltige Weise, in der die Kulturen von Gruppen und Gesellschaften zum Ausdruck kommen. Diese Ausdrucksformen werden innerhalb von Gruppen und Gesellschaften sowie zwischen ihnen weitergegeben."[52] Die Begriffsbestimmung fährt fort: „Die kulturelle Vielfalt zeigt sich nicht nur in der unterschiedlichen Weise, in der das Kulturerbe der Menschheit durch eine Vielzahl kultureller Ausdrucksformen zum Ausdruck gebracht, bereichert und weitergegeben wird, sondern auch in den vielfälti-

---

[47] Vgl. Mißling (2013).

[48] Vgl. Art. 13 Buchstabe b der Konvention.

[49] *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* vom 20. Oktober 2005, 2440 U.N.T.S., S. 311ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 2007 II, S. 235ff.

[50] Bereits Paragraf 1 der Präambel erklärt kulturelle Vielfalt zu einem bestimmenden Merkmal der Menschheit. Ferner erklärt Art. 1 Buchstabe a der Konvention den Schutz und die Förderung der kulturellen Vielfalt zu einem Ziel des Übereinkommens.

[51] Die leitenden Grundsätze sind in Art. 2 der Diversitätskonvention enthalten, wohingegen ab Art. 5 der Konvention näher auf die Rechte und Pflichten der Vertragsparteien eingegangen wird.

[52] Art. 4 Nr. 1 der Diversitätskonvention.

gen Arten des künstlerischen Schaffens, der Herstellung, der Verbreitung, des Vertriebs und des Genusses von kulturellen Ausdrucksformen, unabhängig davon, welche Mittel und Technologien verwendet werden.“[53]

Die Konvention schreibt der kulturellen Vielfalt zahlreiche wichtige Eigenschaften und Funktionen zu. Die kulturelle Vielfalt gilt als bestimmendes Merkmal und als gemeinsames Erbe der Menschheit, sowie als Förderung der Einzigartigkeit und Pluralität der Identitäten der Völker und Gesellschaften.[54] Hervorgehoben wird in diesem Zusammenhang auch der Austausch zwischen Gesellschaften und die Rolle kultureller Interaktion.[55]

Der kulturellen Vielfalt wird Bedeutung im Hinblick auf Frieden und Sicherheit auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene, für die volle Verwirklichung der Menschenrechte und als strategisches Element der Entwicklungspolitik zugeschrieben. Zu den in dem Übereinkommen aufgeführten Grundsätzen gehören der Schutz der Menschenrechte, die Anerkennung der Souveränität und die gleiche Würde und Achtung unterschiedlicher kultureller Ausprägungen sowie der gleichberechtigte Zugang zu ihnen.[56] Weiterhin gehört zu den Grundsätzen die Einbeziehung von kulturellen Aspekten in die nachhaltige Entwicklung und ein Prinzip der Offenheit und Ausgewogenheit.[57]

Besonders hinzuweisen ist darauf, dass die Konvention ausdrücklich hervorhebt, dass kulturelle Güter nicht ausschließlich auf ihre Eigenschaft als handelbarer Ware reduziert werden dürfen.[58]

Ganz im Sinne ihres konzeptionellen Ansatzes enthält die Konvention eine Reihe von Vorschriften über die Beteiligung von Individuen, Gruppen und Gemeinschaften. Letztlich beschränkt sie sich aber wieder darauf fordernd, legitimierend und unterstützend auf die staatliche Kulturpolitik Einfluss zu nehmen.

3.3 Die Entdeckung der sozialen Dimension

Betrachtet man die verschiedenen hier behandelten Übereinkommen der UNESCO, die oft als „Kulturvölkerrecht“ bezeichnet werden im Überblick, so ergibt sich, dass diese Regelwerke nach ihrer Konzeption und ihren Regelungen sehr unterschiedlich sind. Es wird auch eine deutliche Entwicklung sichtbar, die man als Spannungsbogen verstehen kann, der vom Schutz von Bau- und Kunstwerken im Krieg bis hin zu einem komplexen Rahmen für die (nationale und in-

---

[53] Ebd.

[54] Paragraf 7 der Präambel der Diversitätskonvention.

[55] Paragraf 11 der Präambel der Diversitätskonvention.

[56] Art. 2 Nr. 1–3, 7 der Diversitätskonvention.

[57] Art. 2 Nr. 6, 8 der Diversitätskonvention.

[58] Paragraf 18 der Präambel der Konvention. Zu den im Übrigen durchaus bestehenden Synergien, siehe unten, 5.2.

ternationale) Politik für kulturelle Diversität reicht. Betrachtet man das Verständnis von Kultur, das in den unterschiedlichen Übereinkommen zu Grunde gelegt wird, so wird deutlich, dass die UNESCO von einem objektbezogenen, gegenständlichen Kulturbegriff ausgegangen ist, aber mit dem Übereinkommen über das immaterielle Kulturerbe die soziale Dimension von Kultur in den Blick nimmt und 2005 auch die kulturelle Diversität zum Gegenstand eines großen Regelwerkes macht. Gerade in den Konventionen von 2003 und 2005 wird deutlich, dass ein erweitertes Kulturverständnis immer deutlicher auch ein Gesellschaftsbild impliziert. Dies zeigen gerade auch die in diesen beiden Konventionen hervorgehobenen Bezüge auf andere Werte, Grundlagen, Prinzipien und Regelungsbereiche des Völkerrechts: Frieden, Menschenrechte, Entwicklung, Identität, Partizipation und Teilhabe.

Die Tragweite der Berücksichtigung einer sozialen Dimension und einer Diversitätsdimension in den Konventionen ist erheblich, weil die angesprochenen Bezüge zum großen Teil wechselseitig wirken dürften: Kultur in diesem Verständnis braucht und befördert Frieden, Menschenrechte und Entwicklung. In Ansätzen wird dies in den beiden letztgenannten Konventionen auch angesprochen.

Nicht zuletzt wohl wegen der gegebenen Rahmensetzung durch das Mandat der UNESCO werden diese konzeptionellen Ansätze allerdings nur für den Bereich der Kulturpolitik fruchtbar gemacht. Darüber hinaus hat sich die UNESCO in einem begrenzten Umfang bemüht, dieses erweiterte Kulturverständnis und die sich daraus ergebenden weiteren Folgerungen jenseits ihres eigenen Arbeitsbereiches im weiteren Umfeld des UN-Systems zu vermitteln und damit eine Ausstrahlungswirkung nach außen anzustreben.[59]

3.4 Ausstrahlungswirkung

Ein wichtigerer Aspekt liegt jedoch in der Ausstrahlungswirkung dieser konzeptionellen Entwicklungen „nach innen". Er betrifft die Frage, ob die Grundsätze, die konzeptionellen Ansichten und die Rechtsprinzipien, die sich in den Konventionen der UNESCO entwickelt haben, bei der Anwendung und Umsetzung der besagten Konventionen insgesamt fruchtbar gemacht werden können. Dieser Gedanke liegt besonders deswegen nahe, weil gerade die jüngeren Konventionen zum Teil inhaltlich aufeinander Bezug nehmen. Eine Reihe von Konstellationen lassen sich hier anführen, die die Bedeutung einer solchen inhaltlichen Durchdringung des gesamten Konventionsrechts zeigen. Im Hinblick auf das Friedensgebot, das für die UNESCO zentral ist und ihre Konventionen durchzieht,[60] ist etwa der Fall des Tempels von *Preah Vihear* bedeutsam, der auf Antrag von Kambodscha zum

---

[59] So hat sich die UNESCO in ihrem Wirken weitere Betätigungsfelder jenseits der eigentlichen „Kulturpolitik" im engen Sinne erschlossen. Siehe dazu näher die Darstellung der Programme und Aktivitäten der UNESCO auf http://www.unesco.org.

[60] Vgl. Hauser-Schäublin und Mißling (2014); Mißling und Watermann (2009), jeweils m.w.N.

Welterbe erklärt worden ist, obwohl er auf der konfliktträchtigen Landesgrenze zu Thailand liegt und die Erklärung zum Welterbe nach Meinung mancher Beobachter den Konflikt sogar noch verschärft hat.

Aber auch die Bezugnahme auf die identitätsstiftende Funktion von Kultur, wie sie sich in den neueren Konventionen findet, kann für die Anwendung des Konventionsrechts fruchtbar gemacht werden. So ließen sich etwa aus diesen Gedanken des Identitätsbezuges Argumente für die Rückforderung von Kulturgütern ableiten, die zu Zeiten des Kolonialismus in andere Länder verbracht worden sind und wegen des Verbots der Rückwirkung von der Konvention von 1970 nicht erfasst, aber in dem entsprechenden Ausschuss der UNESCO – das ICPRCP – sehr wohl angebracht werden können.[61]

Auf andere Weise steht dieser Identitätsbezug aber auch im Hinblick auf Welterbestätten in Rede. Wie die Untersuchungen im Rahmen der Forschergruppe ergeben haben, führen Bewerbungen für die Eintragung einer Welterbestätte in den betreffenden Ländern oft zu starken zentralistischen Tendenzen.[62] Solche Bewerbungen werden regelmäßig von der Regierung und damit von einer zentralen Instanz betrieben. Ist die Bewerbung erfolgreich, setzt sich diese starke Rolle zentraler Instanzen oft fort. Dabei besteht die Gefahr, dass die Belange örtlicher Gruppen und Gemeinschaften, die mit der Welterbestätte ein Identitätsbezug verbindet, oft wenig Gehör finden und solche Gruppen und Gemeinschaften auch kaum eingebunden sind.[63] Hier könnte es bei der Anwendung der Vorschriften der Welterbekonvention sinnvoll sein, einen entsprechenden Identitätsbezug anzuerkennen und die in anderen Konventionen mit Blick darauf formulierten Beteiligungsrechte zu berücksichtigen.

4 Die Bedeutung der Menschenrechte für das Kulturvölkerrecht

Durch die Erschließung der sozialen Dimension und der Diversitätsdimension in den UNESCO-Konventionen, die mit einem bedeutsamen inhaltlichen Wandel und einer Erweiterung des ihnen zugrunde liegenden Kulturverständnisses einhergeht, gewinnen die Regelungen und Normen des in diesem neuen Sinne verstandenen Kulturvölkerrechts eine andere Bedeutung. Es geht in den neueren UNESCO-Konventionen von 2003 und 2005, wie gezeigt, nicht mehr allein um die reine Erhaltung von besonders wertvollen Kulturgütern beziehungsweise kulturellen Ausdrucksformen. Spätestens mit der Diversitätskonvention von 2005 wird klar, dass diesen neueren Konventionen nicht zuletzt auch ein internationales kulturpolitisches Programm zugrunde liegt, in dem vor allem die in allen denkba-

[61] Siehe zum ICPRCP den Beitrag von Alper Tasdelen in diesem Band, m.w.N.

[62] Siehe hierzu den Beitrag von Arnika Peselmann und Aditya Eggert in diesem Band.

[63] Vgl. dazu die Beiträge und Fallstudien bei Bendix et al. (2012).

ren Formen zum Ausdruck gebrachte, täglich gelebte kulturelle Vielfalt ein wichtiger Wert an sich ist und in dem auch und insbesondere die gelebte Kultur von bestimmten, kulturell distinkten Gruppen (namentlich die „indigene Kultur“) einen zentralen Stellenwert erhält.

Auf diese Weise rücken diese Konventionen als Teil des neueren Kulturvölkerrechts deutlich erkennbar in die programmatische Nähe zu den *kulturellen Menschenrechten* und – gerade in der kollektiven Dimension als Schutz von kulturellen Gruppen und Gemeinschaften – darüber hinaus nicht zuletzt auch zum Recht des Minderheitenschutzes.

Im Zentrum der völkerrechtlich anerkannten und verbürgten kulturellen Menschenrechte steht in erster Linie das *Recht auf Teilnahme am kulturellen Leben*, das in Art. 27 Abs. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR)[64] von 1948, Art. 15 Abs. 1 Buchstabe a) des *Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPwskR)[65] von 1966 und in Art. 5 der *Allgemeinen Erklärung von 2001 zur kulturellen Vielfalt*[66] von 2002 ausdrücklich und fast wortlautidentisch verankert ist. Im *Allgemeinen Kommentar Nr. 21 des Komitees zum IPwskR* (CESCR) von 2009 hat dieses Menschenrecht die bislang wohl weitreichendste Interpretation auf internationaler Ebene erfahren.[67] Danach umfasst das Recht auf Teilnahme am kulturellen Leben das Recht eines jeden auf Teilhabe, auf Zugang und auf einen Beitrag am beziehungsweise zum kulturellen Leben der Gemeinschaft in einem durchaus weit verstandenen Sinn.[68] Die Staaten, die dieses Recht anerkennen und garantieren, werden damit einem umfassenden Verpflichtungsprogramm unterworfen, denn dieses Menschenrecht beschränkt sich nicht allein auf die Verpflichtung der Staaten zum Respekt und zur Achtung ungehinderter kultureller Betätigung des Einzelnen allein oder in der Gemeinschaft; es wirkt gerade nicht allein im Sinne eines negatorischen Freiheits- oder Abwehrrechts, das Freiheit und individuelle rechtliche Freiräume über eine rechtliche Distanz zwischen dem Staat und dem Einzelnen schafft, sondern verpflichtet die Staaten darüber hinaus vor allem auch dazu aktive Maßnahmen und Vorkehrungen zur vollen und effektiven Entfaltung der umfassenden *Teilnahme* am kulturellen Leben zu treffen.[69]

Andere Menschenrechte, die einen engen Bezug zu Kultur aufweisen, in verschiedenen völkerrechtlichen Verträgen anerkannt werden und zumindest in einem mittelbaren Sinne als kulturelle Menschenrechte zu verstehen sind, sind die Men-

[64] *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), UN-GA Res. 217 (III) [A] vom 10. Dezember 1948.

[65] *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* vom 16. Dezember 1966, 993 U.N.T.S., S. 3ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1973 II, S. 1569ff.

[66] *Universal Declaration on Cultural Diversity*, UNESCO Doc. CLT.2002/WS/9 vom 02. November 2002. Abrufbar unter http://www.unesco.de/2970.html (Zugriff am 09.10.2014).

[67] CESCR, General comment No. 21 (2009), UN-Doc. E/C.12/GC/21, abrufbar unter: http://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/gc/E-C-12-GC-21.doc (Zugriff am 09.10.2014).

[68] Ebd., Abs. 13.

[69] Ebd., Abs. 44 ff., insbesondere die Abs. 48 ff.

schenwürde, die Gedanken- und Gewissensfreiheit, die Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit und das Recht auf Bildung.[70] Sie alle tragen auf unterschiedliche, aber entscheidende Weise zur Entfaltung eines freien kulturellen Lebens in der Gemeinschaft bei und sind daher von grundlegender Bedeutung für den Kulturschutz im Völkerrecht.[71]

Entscheidend ist dabei, dass alle diese kulturellen Menschenrechte von Konzeption und Entstehung her als individuelle Rechte des Einzelnen angelegt sind, auch wenn sie insofern eine kollektive Dimension aufweisen, als ihre Wahrnehmung beziehungsweise Ausübung auch in der Gemeinschaft mit anderen geschützt wird. Man kann also sagen, dass in den kulturellen Menschenrechten mittelbar über die Garantie individuell-subjektiver Rechtspositionen des Einzelnen, die unauflöslich mit einer deckungsgleich korrespondierenden rechtlichen Verpflichtung und Bindung des Staates auf der anderen Seite einhergehen, das kulturelle Leben einer Gemeinschaft als solches rechtlich ermöglicht und garantiert wird. Hierin liegen die entscheidende Bedeutung und der entscheidende Beitrag der Menschenrechte für die Kultur.

Etwas durchaus Ähnliches gilt in entsprechender Weise für das völkerrechtliche Minderheitenrecht. Hierbei steht allerdings die immanent kollektive Dimension von Kultur deutlicher im Vordergrund: Das Recht auf Pflege der kulturellen Identität (Art. 27 des *Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte* (IPbpR)[72] von 1966; Art. 5 Abs. 1 des *Rahmenübereinkommens des Europarates zum Schutz nationaler Minderheiten*[73] vom 01. Februar 1995) oder das Recht indigener Völker oder Gruppen auf ihre kulturelle Identität nach der UN-*Erklärung über die Rechte Indigener Völker* (UNDRIP)[74] von 2007 dienen sowohl dem Schutz einzelner Menschen als auch dem Schutz von Volksgruppen beziehungsweise bestimmten (kulturellen) Gemeinschaften[75] – und damit mittelbar letztlich auch der gelebten Kultur selbst und der gelebten kulturellen Vielfalt.

Bemerkenswert ist nun, dass die hier angesprochenen kulturellen Menschenrechte, welche vornehmlich in universellen Erklärungen und Übereinkommen unter dem Dach der Vereinten Nationen verankert worden sind, und die beschriebenen kulturvölkerrechtlichen Regelungen der UNESCO-Konventionen bei ge-

---

[70] Vgl. Odendahl (2005: 205), m.w.N.

[71] Dies., a.a.O.

[72] *International Covenant on Civil and Political Rights* vom 16. Dezember 1966, 999 U.N.T.S., S. 171ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1973 II, S. 1533ff.

[73] *Framework Convention fort he Protectionof National Minorities* vom 01. Februar 1995, ETS Nr. 157, abrufbar unter http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/1_AtGlance/FCNM_Texts_en.asp (Zugriff am 09.10.2014).

[74] *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* vom 13. September 2007, UN-GA Res. 61/295.

[75] Vgl. Odendahl (2005: 205f.) mit Hinweis auf Pritchard (2001: insbes. S. 242). Vgl. auch Bidault (2009: 246ff. und 249f.).

nauerem Hinsehen eine weithin separate Entwicklung genommen haben und im Ergebnis auch heute noch immer – trotz vorhandener Berührungspunkte und einer gewissen Annäherung – für unterschiedliche Schutzrichtungen im Kulturvölkerrecht stehen. Dabei lässt sich nicht verleugnen, dass einzelne Instrumente der UNESCO und des internationalen Menschenrechtsschutzes mit Kulturbezug aufeinander aufbauen, in direkter Wechselwirkung zueinander standen und sich gegenseitig beeinflusst haben. So ist etwa die für ihre Vertragsstaaten rechtsverbindliche UNESCO-Konvention von 2005 eine unmittelbare Nachfolgerin der – rechtsunverbindlichen – Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt von 2001; die UNDRIP von 2007 wird entstehungsgeschichtlich als (späte) Reaktion der UN-Generalversammlung auf die UNESCO-*Deklaration über „Rassen" und rassistische Vorurteile*[76] von 1978 begriffen.[77] Insgesamt jedoch fanden ein engerer direkter Dialog zwischen den Organen und Institutionen der Vereinten Nationen und anderer Menschenrechtsinstitutionen einerseits und der UNESCO andererseits, geschweige denn eine aufeinander abgestimmte institutionelle Zusammenarbeit im Kulturbereich kaum statt.

Dass auch inhaltlich nur erstaunlich wenige Berührungspunkte zwischen den kulturellen Menschenrechten und den programmatischeren, neueren kulturvölkerrechtlichen Konventionen der UNESCO bestehen, zeigt sich auch an den jeweils einschlägigen Bestimmungen in den UNESCO-Konventionen von 2003 und 2005, die ausdrücklichen Bezug auf die internationalen Menschenrechte nehmen: Die Klauseln in beiden Übereinkommen haben letztlich lediglich zum Zweck, bei der Identifizierung und Bestimmung von kulturellen Praxen oder Ausdrucksformen, die zum immateriellen Kulturerbe ernannt werden beziehungsweise in den Genuss der weiteren Regelungen zu Schutz und Förderung nach der UNESCO-Konvention von 2005 kommen, solche Praxen vom Anwendungsbereich der weiteren Regelungen auszuschließen, die per se gegen anerkannte Menschenrechtsstandards aus anderen völkerrechtlichen Übereinkommen verstoßen.[78] Es geht also hier um eine – durchaus legitime und übrigens prinzipiell begrüßenswerte – sachliche Begrenzung des Anwendungsbereichs der UNESCO-Schutzregime im Interesse der Wahrung und Durchsetzung allgemein geltender, universeller Menschenrechtsstandards.

Etwas anderes ist hingegen die Frage nach der Einbeziehung der hier beschriebenen kulturellen Menschenrechte in das kulturvölkerrechtliche Schutzsystem, das durch die UNESCO-Konventionen aufgestellt wird. Auch wenn beispielsweise in Artikel 7 Abs. 2 der UNESCO-*Konvention zum Schutz und zur Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen* die Vertragsstaaten verpflichtet werden sich zu bemühen jedem Individuum adäquaten Zugang zu seiner eigenen Kultur und auch zu anderen Kulturen zu garantieren, so bleibt dies trotz der objektiv-

[76] *UNESCO Declaration on Race and Racial Prejudice* vom 27. November 1978.

[77] Bidault (2009: 253).

[78] Vgl. Kono (2012).

rechtlich verpflichtenden Wirkung, die diese Vorschrift entfaltet, doch eine programmatische Bemühenspflicht der Staaten und gibt dem Einzelnen vor allem keinen subjektiv-individuellen – gar einklagbaren – Anspruch auf Zugang zu Kultur gegenüber dem Staat.[79] Bezeichnenderweise fehlt im positivierten Recht der UNESCO an dieser Stelle – wie auch in anderer Hinsicht – jeglicher Bezug auf das individuelle Recht auf Teilnahme am kulturellen Leben (Art. 15 Abs. 1 Buchstabe a) IPwskR), das eben auch ein grundsätzliches, individuelles Recht auf Zugang zu Kultur – freilich in erster Linie im Rahmen der jeweils vorhandenen kulturellen Infrastruktur – umfasst.

Die Feststellung, dass also trotz der programmatischen Nähe der neueren Konventionen der UNESCO keine direkte Verbindung zu den existierenden und völkerrechtlich durchaus etablierten kulturellen Menschenrechten besteht, obgleich diese sachlich, inhaltlich und auch institutionell nicht nur möglich, sondern sogar naheliegend und geradezu geboten erschiene, verblüfft daher an dieser Stelle. Dies gilt umso mehr, als UNESCO und die Organe und Institutionen der UN nicht nur denselben Zielen verpflichtet sind, sondern letztlich auch auf derselben rechtlichen Basis beruhen (vgl. Art. 55 UN-Charta, Art. 1 UNESCO-Verfassung).

Hier ist, so muss man festhalten, eine Chance vergeben worden, einerseits das maßgeblich von der UNESCO gestaltete neuere Kulturvölkerrecht mit der zusätzlichen, materiell-rechtlichen Schlagkraft individueller menschenrechtlicher Ansprüche zu versehen und andererseits die kulturellen Menschenrechte dadurch aufzuwerten und zu verstärken, dass ihnen in den jüngsten UNESCO-Konventionen (vor allem in der „Diversitätskonvention“ von 2005) deckungsgleich korrespondierende, objektiv-rechtliche Staatenpflichten im Bereich der programmatischen Rahmengebung für die staatliche Kulturpolitik gegenübergestellt werden.

5 Die wirtschaftliche Dimension des Kulturellen: Spannungslage und Synergiepotential

Ein weiterer Aspekt betrifft die wirtschaftliche Dimension der Kultur. Damit kommt neben den bereits angesprochenen besonderen Übereinkommen der UNESCO das internationale Wirtschaftsrecht mit seinen Regelungen unter anderem für den Handel und über den Schutz geistigen Eigentums zum Tragen. Die Entwicklung des Rechts in diesen Bereichen ist in unterschiedlichem Grade dadurch geprägt, wie das Verhältnis von Kultur zu Wirtschaft gesehen wird.

[79] Vgl. Mißling und Scherer (2012).

5.1 Beschränkung von Wettbewerb und Markttransaktion durch die Staaten aus kulturpolitischen Gründen

Dabei sind zunächst einige Regelungen zu nennen, die es den Staaten erlauben, den wirtschaftlichen Wettbewerbs bzw. marktliche Transaktionen zugunsten von kulturpolitischen Zwecken zu beschränken. Diese Regelungen lassen sich als Ausdruck eines Verständnisses verstehen, wonach die ungehinderte wirtschaftliche Verfügung über Kultur und ihre Objekte staatlichen bzw. öffentlichen Objekten zuwiderläuft.

Aus dem Bereich des internationalen Wirtschaftsrechts kann hier Art. IV des Allgemeinen Zoll – und Handelsabkommens (GATT) als Beispiel angeführt werden. Die auf das Jahr 1947 zurückgehende Regelung betrifft den Handel mit Kinofilmen und sieht vor, dass die Staaten Spielzeitkontingente zu Gunsten von Filmen einheimischer Ursprung vorsehen dürfen. Die Regelung stellt sich als Ausnahme von einer Grundsatzregelungen des GATT dar, wonach zur Herstellung eines fairen Wettbewerbs importierte Waren gegenüber solchen einheimischen Ursprung nicht diskriminiert werden dürfen und erlaubt es den Staaten, die einheimische Filmproduktion zu bevorzugen. Sie ist deswegen von Bedeutung, weil auch in den aktuellen Entwicklungen des Welthandelsrechts solche Ausnahmen zu Gunsten einer die Inländer bevorzugende Kulturpolitik gefordert werden.

Einen ähnlichen, aber sehr viel weiter gehenden Ansatz verfolgt die UNESCO Konvention von 1970 über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut. Sie sieht vor, dass die Staaten „besonders wichtiges Kulturgut" bezeichnen und Regelungen über die unzulässige Einfuhr, Ausfuhr oder Übereignung von Kulturgut treffen sowie die unzulässige Ausfuhr und Einfuhr sowie über Eignung von Kulturgütern verhindern sollen. Auch diese Regelung dient also dem Zweck, aus bestimmten öffentlichen Interessen oder Zwecken heraus Wirtschaftstransaktionen zu kontrollieren und zu verhindern.

5.2 Wirtschaft und Kultur: Die Entdeckung von Synergien

Diese Beispiele einer jeweils für sich genommen zutreffenden Beschränkung der Marktgerechtigkeit von Kulturen darf allerdings nicht im Sinne einer Verallgemeinerung als Beispiel dafür gesehen werden, dass der Bereich des Kulturellen dem Markt und der Wirtschaft entzogen werden soll oder auch nur entzogen werden könnte.

Der gesellschaftliche Umgang mit Kultur von der Kreation, Verbreitung bis hin zur Nutzung ist vielfältig in wirtschaftliche Dimensionen eingewoben. Ein Beispiel dafür ist zunächst die Listung von materiellem und immateriellem Kulturerbe nach den UNESCO Konventionen von 1972 und 2004. Ursprünglich diente das System des Weltkulturerbes als eine Art Bestandserfassung auf internationaler Ebene, von dem man sich eine Unterstützung der Bemühungen um Erfahrungen

und eine gewisse Priorisierung der gelisteten Welterbestätten bzw. Praxen im Hinblick auf die staatliche Kulturpolitik versprochen hatte. In der Praxis ist dieses Instrument allerdings bald über seine ursprüngliche Zwecksetzung hinausgehend als Instrument der Inwertsetzung genutzt und verstanden worden. Das Signum des Welterbes hat, insbesondere im Hinblick auf die Förderung des Tourismus, einen großen wirtschaftlichen Wert. Mit einer Anpassung der Richtlinien zu der Konvention von 1972 und derjenigen von 2004 hat die UNESCO auf diese offenbar gewordene Funktion des Welterbesystems eine Antwort gesucht, wobei nunmehr die wirtschaftliche Dimension nicht mehr als Störung, sondern als Mittel zur Unterstützung der öffentlich-rechtlichen Interessen im Hinblick auf die Kultur verstanden worden ist. In dieser Funktion der Inwertsetzung ist das Welterbesystem durchaus mit dem Schutz geographischer Herkunftsangaben vergleichbar.

5.3 Förderung von Kultur durch wirtschaftliche Anreize: das geistige Eigentum

Zur Förderung des Kulturellen im weitesten Sinne dient darüber hinaus auch das geistige Eigentum. In diesem Rahmen ist – neben den schon angesprochenen geographischen Herkunftsangaben – besonders das Urheberrecht von Bedeutung. Der internationale Schutz des Urheberrechts wird durch verschiedene internationale Abkommen gewährleistet. Zu erwähnen sind hier das Berner Übereinkommen,[80] das heute von der Weltorganisation für geistiges Eigentum (WIPO) verwaltet wird und das *Übereinkommen über handelsbezogene Aspekte der Rechte des geistigen Eigentums* (TRIPs)[81] – ein Übereinkommen der Welthandelsorganisation (WTO). Auch die UNESCO war in diesem Bereich tätig. Die dort erarbeitete *Universelle Konvention für das Urheberrecht* (Welturheberrechtsabkommen)[82] spielt allerdings heute kaum noch eine Rolle.

Die Bedeutung des Urheberrechts liegt in zwei unterschiedlichen, zum Teil sogar widersprüchlichen aber dem Ausgleich zugänglichen Funktionen. Das Urheberrecht verschaffte dem Urheber einerseits ein Ausschließlichkeitsrecht, mit dem er andere – und damit den Wettbewerb – von verschiedenen Handlungen – besonders des Kopierens und Verbreitens – ausschließen kann. Durch die eigene Nutzung oder Übertragung des Rechts an Dritte kann der Urheber eine Vergütung durchsetzen, so dass ein wirtschaftlicher Anreiz für die Schaffung von Werken – und daher von Kultur – entsteht. Gleichzeitig dient das Urheberrecht auch als Basis für eine vielfältige Kultur- und Medienindustrie, mit der kulturelle Werke

[80] Siehe bereits oben, Fn. 11.

[81] *Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* vom 15. April 1994, Marrakesh Agreement Establishing the World Trade Organization, Annex 1A, 1869 U.N.T.S., S. 299; ILM 33 (1994), S. 1197 ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1994 II, S. 1730 ff.

[82] *Universal Copyright Convention* (UCC) vom 06. September 1952, 216 U.N.T.S., S. 132 ff., deutsche Sprachfassung nach BGBl. 1955 II, S. 101 ff.

verbreitet und verfügbar gemacht werden. Eine Fülle von besonderen Begrenzungen und Ausnahmen sollen dabei dafür Sorge tragen, dass ein Ausgleich zwischen dem durch das Urheberrecht im Interesse von Kreation und Verbreitung gewährten wirtschaftlichen Anreiz und dem öffentlichen Interesse an Zugänglichkeit von Kultur hergestellt wird. Dazu zählen etwa die freie Nutzung von geschützten Werken für Unterricht und Studium.

Zur Zeit wird in der WIPO bzw. ihrem zwischenstaatlichen Ausschuss (*Intergovernmental Committee on Intellectual Property, Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore*, IGC) über die Einführung eines weiteren Schutzrechts gesprochen, das dem Urheberrecht in mancher Hinsicht ähnelt: Ein Recht indigener und lokaler Gruppen an ihren traditionellen kulturellen Hervorbringungen (TCE).[83] Dieses Recht soll es den entsprechenden Gruppen ermöglichen, die Verwendung ihrer kulturellen Ausdrucksformen zu kontrollieren und insbesondere die Verwendung durch Dritte zu verbieten bzw. von einer Vergütung abhängig zu machen. Wesentliche Details der Regelung sind nach wie vor heftig umstritten. So ist unklar, ob und wie solche Gruppen definiert werden können und wie solche Rechte aussehen sollen. Außerdem stellt sich die Frage nach dem Zweck der Regelung. Der dem Urheberrecht zugrundeliegenden Vorstellung einer Kreation durch ein schöpferisches Individuum steht hier die kollektive Pflege eines kulturellen Traditionsbestandes gegenüber. Der Zweck dieses neuen Rechts liegt wohl eher in dem Schutz und der Förderung von Autonomie und Identität solcher Gruppen. Hier wird eine neue Dimension deutlich, bei der die Schaffung von wirtschaftlichen Rechten auf die Förderung von Kultur als Identitätszusammenhang hinausläuft.

Literatur

Baufeld, Stefan
2004 Kulturgutbeschlagnahmen in bewaffneten Konflikten, ihre Rückabwicklung und der deutsch-russische Streit um die so genannte Beutekunst. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Bendix, Regina
2011 „Unsere verdiente Wertschätzung gib uns heute“: Gedanken zu Brot, Handwerk und globaler Cultural Governance. VOKUS 11 (1/2): 5–18.

Bendix, Regina, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2012 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bidault, Mylène
2009 La protection internationale des droits culturels. Brüssel: Bruylant.

Bizer, Kilian, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.)
2013 Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. Interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

[83] Siehe dazu Groth (2012).

Boguslavsky, Mark M.
1994 Der Begriff des Kulturguts und seine rechtliche Relevanz. *In* Rechtsfragen des internationalen Kulturgüterschutzes. Rudolf Dolzer, Erik Jayme und Reinhard Mußgnug (Hrsg.), 1–6. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag.

Conrad, Niklas
2008 Öffentliche Kulturförderung und Welthandelsrecht. WTO, UNESCO und das Recht des Staates zur Förderung der Künste. Köln: Carl Heymanns Verlag.

Cuno, James
2008 Who Owns Antiquity? Museums and the Battle Over Our Ancient Heritage. Preface, S. ix–xii. Princeton: Princeton University Press.

Die WELT
2014 „Deutsches Brot und Bier drängen auf die Unesco-Liste“. Die WELT vom 17.02.2014. Online verfügbar unter http://www.welt.de/wirtschaft/article 124935428/Deutsches-Brot-und-Bier-draengen-auf-Unesco-Liste.html (Zugriff am 09.10.2014).

Fechner, Frank
1991 Rechtlicher Schutz archäologischen Kulturguts. Berlin: Duncker & Humblot.
2006 Wohin gehören die Kulturgüter? Rechtliche Ansätze eines Ausgleichsmodells. *In* Recht - Kultur - Finanzen: Festschrift für Reinhard Mußgnug zum 70. Geburtstag am 26. Oktober 2005. Klaus Grupp, Ulrich Hufeld (Hrsg.), 485–498. Heidelberg: Müller.

Forrest, Craig
2010 International Law and the Protection of Cultural Heritage. London: Routledge.

Francioni, Francesco
2007 Introduction to “Panel 2 – Promoting a Peace Founded on Intellectual and Moral Solidarity”. *In* Standard-Setting in UNESCO. Band 1: Normative Action in Education, Science and Culture. UNESCO (Hrsg.), 109–111. Paris: UNESCO Publishing/Martinus Nijhoff Publishers.

Groth, Stefan
2012 Negotiating Tradition. The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Lewinski, Silke von
2004 Protecting Cultural Expressions: The Perspective of Law. *In* Properties of Culture, Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Erich Kasten (Hrsg.), 111–127. Berlin: Reimer.

Lewinski, Silke von (Hrsg.)
2008 Indigenous Heritage and Intellectual Property. Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore. The Hague: Kluwer Law International.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Karin Klenke
2010 Flexibilisierte Kultur zwischen „Tradition, Modernität und Markt“: Akteursbezogene Verwendungs- und Bedeutungsvielfalt von „kulturellem Erbe“. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 25–42. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Sven Mißling
2014 The Enduring Agency of Borderland Regimes: The Aftermath of Serial Regulations with Different Scopes and Temporal Scales at Preah Vihear, Cambodia. Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 46 (1): 79–98..

Kamga, Maurice K.
2008 La convention pour la protection des bienscülturels en cas de conflit armé de 1954 et ses deux protocols des 1954 et de 1999. *In* Le patrimoine culturel de l'humanité. The Cultural Heritage of Mankind. James R. Nafziger und Tullio Scovazzi (Hrsg.), 817–850. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Kono, Toshiyuki
2012 Article 2. Guiding Principles. *In* The UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. Explanatory Notes. Sabine von Schorlemer und Peter-Tobias Stoll (Hrsg.), 83–116. Heidelberg: Springer.

Märkische Allgemeine
2013 „Es muss eben nicht alles kostenlos sein". Interview mit Bernd Neumann. Märkische Allgemeine vom 20.08.2013. Online verfügbar unter http://www.bundesregierung.de/ContentArchiv/DE/Archiv17/Interview/2013/08/2013-08-20-neumann-madsack.html (Zugriff am 09.10.2014).

Merryman, John H.
1985 Thinking about the Elgin Marbles. Michigan Law Review 83: 1881–1923.
2010 Whither the Elgin Marbles? *In* Imperialism, Art and Restitution. John H. Merryman (Hrsg.), 98–113. New York: Cambridge University Press.

Mißling, Sven
2011 A Legal View of the Case of the Temple Preah Vihear. *In* World Heritage Ankor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 57–67. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2013 Welchen rechtlichen Schutz braucht Kultur? Überlegungen zur Rolle öffentlich-rechtlicher Schutzinstrumente beim Schutz von immaterieller Kultur im internationalen Kulturrecht. *In* Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. Interdisziplinäre Perspektiven. Kilian Bizer, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.), 43–86. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Mißling, Sven und Bernd M. Scherer
2012 Article 7. Measures to Promote Cultural Expressions. *In* The UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. Explanatory Notes. Sabine von Schorlemer und Peter-Tobias Stoll (Hrsg.), 199–222. Heidelberg: Springer.

Mißling, Sven und Maleen Watermann
2009 Die doppelte Verantwortung der UNESCO – zur zwiespältigen Ernennung des Tempels von Preah Vihear zum Weltkulturerbe. Vereinte Nationen 6/2009: 249–255.

Nafziger, James R. und Tullio Scovazzi (Hrsg.)
2008 Le patrimoine culturel de l'humanité. The Cultural Heritage of Mankind. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

O'Keefe, Patrick J.
2007 Commentary on the 1970 UNESCO Convention. Leicester: Institute of Art and Law.

Odendahl, Kerstin
2005 Kulturgüterschutz. Entwicklung, Struktur und Dogmatik eines ebenenübergreifenden Normensystems. Tübingen: Mohr Siebeck.

Peselmann, Arnika und Philip Socha
2010 Cultural Property und das Heritage-Regime der UNESCO: Parallelen in ideellen und wirtschaftlichen Inwertsetzungsprozessen von kulturellen Elementen. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 65–87. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Presse- und Informationsamt der Bundesregierung
2014 Kulturstaatsministerin Monika Grütters zum Freihandelsabkommen: Kultur ist keine Handelsware. Presseerklärung 23/2014 vom 06.02.2014. Online verfügbar unter http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2014/02/2014-02-06-bkm-freihandelsabekommen.html (Zugriff am 09.10.2014).

Pritchard, Sarah
2001 Der völkerrechtliche Minderheitenschutz. Historische und neuere Entwicklungen. Berlin.

Prott, Lyndel V.
2009 The Partenon Marbles. Editor's Note. *In* Witnesses to History. Documents and writings on the return of cultural objects. Lyndel V. Prott (Hrsg.), 214–216. Paris: UNESCO Publishing.

Rietschel, Solveig
2009 Internationale Vorgaben zum Kulturgüterschutz und ihre Umsetzung in Deutschland. Das KÜAG: Meilenstein oder fauler Kompromiss in der Geschichte des deutschen Kulturgüterschutzes? Berlin: De Gruyter Recht.

Stamatoudi, Irini A.
2011 Cultural Property Law and Restitution. A Commentary to International Conventions and European Law. Cheltenham: Edward Elgar.

Stoll, Peter-Tobias
2012 Comment on: Chapter IX International Economic and Social Co-operation, Article 55 (a) and (b) UN-Charter. *In* The Charter of the United Nations. Daniel-Erasmus Khan et al. (Hrsg.), 1535–1564. Oxford: Oxford University Press.

Thorn, Bettina
2005 Internationaler Kulturgüterschutz nach der UNIDROIT-Konvention. Berlin: De Gruyter Recht.

UNESCO
2007 Standard-Setting in UNESCO. Band 1: Normative Action in Education, Science and Culture. Paris: UNESCO Publishing/Martinus Nijhoff Publishers.

From "Originals" to Replicas: Diverse Significance of Khmer Statues[1]

Keiko Miura

1 Introduction

Khmer statues of diverse materials and states from "originals" to replicas have been taken out of Cambodia throughout its history and are found today in a number of foreign galleries, museums, and private collections, many through illicit trade and trafficking. This chapter attempts to discuss the ambiguity of originals, replicas, and fakes, and demonstrates the discrepancies of the importance of the conditions of such statues for diverse actors, such as local religious followers, government officials, art producers, antique dealers, and buyers.

Headless or bodiless sandstone statues lie or stand in an ancient temple ground. Equally, countless headless bas-reliefs are found on the walls of historic monuments. This has become a common sight in Cambodia that reminds us of the country's tragic past. Many wars, invasions, and occupations have taken place, and the genocidal Pol Pot regime (1975–1979) which reigned over the country killed

[1] I am indebted in various ways to staff members of the National Museum in Phnom Penh; the Angkor Conservation Office; the Cambodian Ministry of Culture and Fine Arts; EFEO in Siem Reap; UNESCO office in Phnom Penh; the APSARA Authority; an ICCROM consultant; JASA; JICA's Cambodia office; Wat Dâmnak, Hang Chansophea (researcher); Ang and Rithy, (research assistants-drivers) as well as many other people who have kindly co-operated with my research. This research was also possible with research funds from the Research Group on Cultural Property of Göttingen Unviersity, for which I am truly grateful.

innumerable people; during these events uncountable buildings and treasures were destroyed and looted. Negligence of restoration and conservation due to armed struggles, migration, lack of labour forces and concern, and/or funds has equally facilitated natural decay, fomenting an environment favourable for plunder. As a consequence, Cambodia has become one of the countries so devastated both physically and socio-culturally that have fallen prey to the illicit traffic of cultural property on a large scale. The trade has been especially rampant during the last four decades, most extensively during the last twenty years, so much so that the sites exposed to such traffic can be found throughout the country.[2] The increase in the trade since the 1990s is, in part, due to the steady peace advanced in Cambodia, which has facilitated the safe access of robbers and traders to even remoter sites. Furthermore, the trade was intensified when the country became unstable prior to and immediately after the national elections in 1993 and 1998. A great amount of Cambodian cultural property, in particular stone, wooden, and metal statues, once trafficked beyond its national borders, has ended up in private collections and museums abroad, mostly in Europe, the U.S.A., and Asia (cf. Bunker and Latchford 2004, 2011; Davis 2006; GoCambodia n.d.; Lafont 2004; MIAR 1999; Meo 2007; Nagashima 2002; Stark and Griffin 2004; Thosarat 2001).

Prior to discussing Khmer statues in detail, it is necessary to clarify my use of terms such as "replica," "copy," "reproduction," "fake," and "forgery." The terms "replica," "copy," and "reproduction" are used interchangeably to mean that the object is not "original" or "authentic" in the art historical sense, and is reproduced in place of the "original," but not necessarily with the intention of deceiving the parties involved.[3] The terms "fake" and "forgery," however, are used interchangeably to mean that the object has been reproduced with the intention of deceiving the parties involved regarding the quality of the object in the cultural context given. These objects are intended mostly for art dealers, collectors, and some tourists (cf. Schefold 2002: 10-14).

Where "original" stone statues or figures have been lost or damaged, one may find either empty spaces or replicas. Some stone statues are partially original with cement or new stone parts added to make up for the missing elements, while others are completely newly made of stone or cement. The Angkor Conservation Office was established in Siem Reap in 1908 by the French, more specifically the École Française d'Extrême-Orient (EFEO; APSARA Authority 2004), and has been mainly, but not exclusively, responsible for sheltering endangered cultural goods subject to threats or actual looting, restoring "original" ancient statues and buildings, and producing replicas to be placed in heritage sites, museums, and other places for religious worship and touristic purposes (Ang et al. 1998: 104; Khun 2008: 11).

[2] See UNESCO (1995-2012).

[3] See Bendix (1997) for debates on and diverse use of a notion of authenticity by a variety of professionals.

Each statue has its own history of tragedy, survival, and/or reproduction. The enforcement of the law regarding the export of cultural property in Cambodia since 2000 has prompted the establishment of a new business of producing replicas and fakes in Cambodia and stimulated more in Thailand, where such business has already been in existence for decades. Some objects are so well made that even experienced dealers and experts may be unable to easily distinguish the "authentic" from the inauthentic (KI Media 2010; Lafont 2004: 59-61, 76; Meyers 2004: 19-24; Porte 2004: 173-177; Thosarat 2001: 13-14).

The details of the illicit trade of Cambodian cultural heritage are in preparation by Hauser-Schäublin for another publication as a result of the research conducted by the members of the Cultural Property Research Unit, Göttingen University. Therefore, while this chapter is also expected to contribute to the study of illicit traffic of cultural property and restitution (cf. Davis 2006, 2011; Hoffman 2006; Manacorda and Chappell 2011), its focus is on the discrepancies in the significance of the respective statues for local religious devotion and rededication to the damaged, restored, relocated, and copied objects contrasted with the concerns about the materiality and the "authenticity" in the art historical sense or such façades. The latters are relevant for the staff members of the Angkor Conservation Office and museums, illicit traffickers, antique dealers, art shop owners, replica producers, forgers, and government officials, who may, at times, show conflicting interests.

1.1 Khmer Statues and their Contextual Meanings

Stone, wooden, or metal statues of Hindu gods, the Buddha, or kings associated with ancient monuments and temples, or those symbolically representing the founders of the villages, districts, or the kingdom have played important roles in the religious lives of Khmer people. Ancient temples, statues, and sites had undergone restoration, destruction, alteration, and/or addition, well before the French colonization, which have been noted by archaeologists, architects, art historians, restorers, and conservators in the course of research, excavation, and restoration (see Ang et al. 1998; Jacques 1999).

The best-known restoration was one described in inscriptions that King Sitha restored Angkor Wat (meaning a "City Temple") in 1577-1578. His mother, overjoyed with her son's devotion, pledged to restore the Buddha statues in the Bakan (Ang et al. 1998: xvi; Chandler 1992: 84; Warrack 2013: 220). Another case is that of an enormous stone statue of the four-faced Buddha that was lost in Longvek, the capital after the fall of Angkor, leaving only four pairs of feet, after the Siamese attack in 1594 (Chandler 1992: 84). The plundered statue was replaced by a replica, though much smaller, and has been a place of worship for Cambodians until today.

Hindu or other objects of earlier periods, and usually not Buddha statues, have been worshipped as *neak tā* (territorial guardian spirits) by the communities nearby; this veneration encompasses cultural memory, legends, codes of conduct, and ritu-

als (cf. Miura 2004:24, 38-176).[4] The *neak tā* is considered as the founding "grandfather" and "grandmother" of a given community and also the protector of "good" people in its territory.

The general term for cultural property in Khmer is *sâmbat wabbathor*, which is distinct from that for cultural heritage, i.e. *ker morodâk*, *ker dâmnael*, and more recently, *petekaphoan wabbathor* (cf. Miura 2011: 101-102). However, when talking about antiquities subject to illicit trade, they are often referred to as *kbal neak tā* or the head of a *neak tā*. Despite the name, the *kbal neak tā* is not necessarily the head of a *neak tā* statue, but an important part of a *neak tā* statue lost, or more broadly, antiquities of any form or material that were looted, including those recognized as sacred by the local community at large. The *kbal neak tā* is generally regarded as being beyond individual use or possession. In particular, sandstone, the material predominantly used for carvings and statues in ancient monuments in Cambodia, is believed to be so sacred that nobody dares to take it into the house. If one does, however, it is believed that misfortunes will follow. Members of spiritual communities, therefore, usually do not dare to steal a *kbal neak tā* for themselves or sale.[5]

2 The Multiplication of the Leper King Statue

The most exemplary figure of worship is that of the legendary "*stec gaṃlaṅ* or *sdach komlong* (Leper King)." It is made of sandstone and used to be placed facing east, at the centre of the so-called Terrace of the Leper King in Angkor Thom (Fig. 1), the major capital city of Angkor from the end of the 12th century to the mid-15th century. Two other "original" stone statues of this "king" with similar designs exist, according to a senior staff member of the Angkor Conservation Office: one in Wat Khnat (Khnat Temple) near the southwest corner of western Baray (a huge water reservoir located west of Angkor Thom), though it was not known as the Leper King then (Chandler 1996: 7). The other, broken without a head, was discovered in 2003 in Tuk Thla village not so far from Wat Khnat when a farmer was ploughing the ground. The first statue was moved from the Terrace in Angkor Thom to the National Museum in Phnom Penh. The one from Wat Khnat has been placed in the traffic island in front of the royal residence in Siem Reap. The third one was moved from Tuk Thla village to the Angkor Conservation Office.

These "original" statues are not in perfect conditions, because the heads of the first two were looted and replaced with replicas, the accounts of which will be

---

[4] *Neak* means a person. *Tā* means an old man or a grandfather, which is used as an honorific attached to the name of a man who may not always be old enough to be called an "old man." The *neak tā* can be both male and female.

[5] Bertrand Porte, an EFEO stone conservator of the National Museum's restoration workshop, also said, "Khmer people cherish religious artefacts," so "[t]hey don't want to keep them at home" (GoCambodia n.d.).

elaborated later. The third is lying in the compound of the Angkor Conservation Office and may be restored for veneration in the future. Because of stylistic reasons, conservators identified the three as statues of the Leper King, but as Chandler (1996: 6) points out, the name of the Leper King came from the Terrace, not from the statue, because the second one found in Wat Khnat was not called by that name by the local people.

As for the name of the Leper King, Chandler (1996: 6) states that the statue was revered as such by the mid-19th century, which may be related to the fact that its surface was partly corroded and covered with lichen, which was reminiscent of a person suffering from leprosy (see also Freeman and Jacques 1999: 110).

The Leper King statue from Angkor Thom is seated with the left leg bent inwards and the right leg bent up (Fig. 1). Three toes of the left foot are missing. The left hand is placed on the left knee; the right hand without an attribute is on the right knee. The right hand probably held an attribute, possibly a mace. The face has a carved moustache and shows two fang-like teeth (Freeman and Jacques 1999: 110; Hang 2004: 115).[6] Some stone statues of this legendary king and even replicas with variations in style and often with more complete form than the three "originals" have missing parts and were exposed to Khmer Rouge destruction in the 1970s and/or attempts at looting since the 1980s. Their survival, however, seemed to have augmented the popular belief in the protective power of the spirit embodied in the statues. It is not clear how many replicas exist in the country, but there are two in the Angkor Conservation Office, excluding one in a different style.

[6] Scholars have argued whom the statue represents: either Yama – the Hindu god of justice and death (Dagens 1989:91; Freeman and Jacques 1999:110; Khun 2008:150; Sahai 2007:73; Thompson 2004:106), Kubera – the Hindu god of wealth, who was reputed to have suffered from leprosy (Moura cited in Briggs 1999:232), or Dharmarāja – the equivalent of Yama (Coedès and Fino, cited in Briggs 1999:232; Chandler 1996:6).

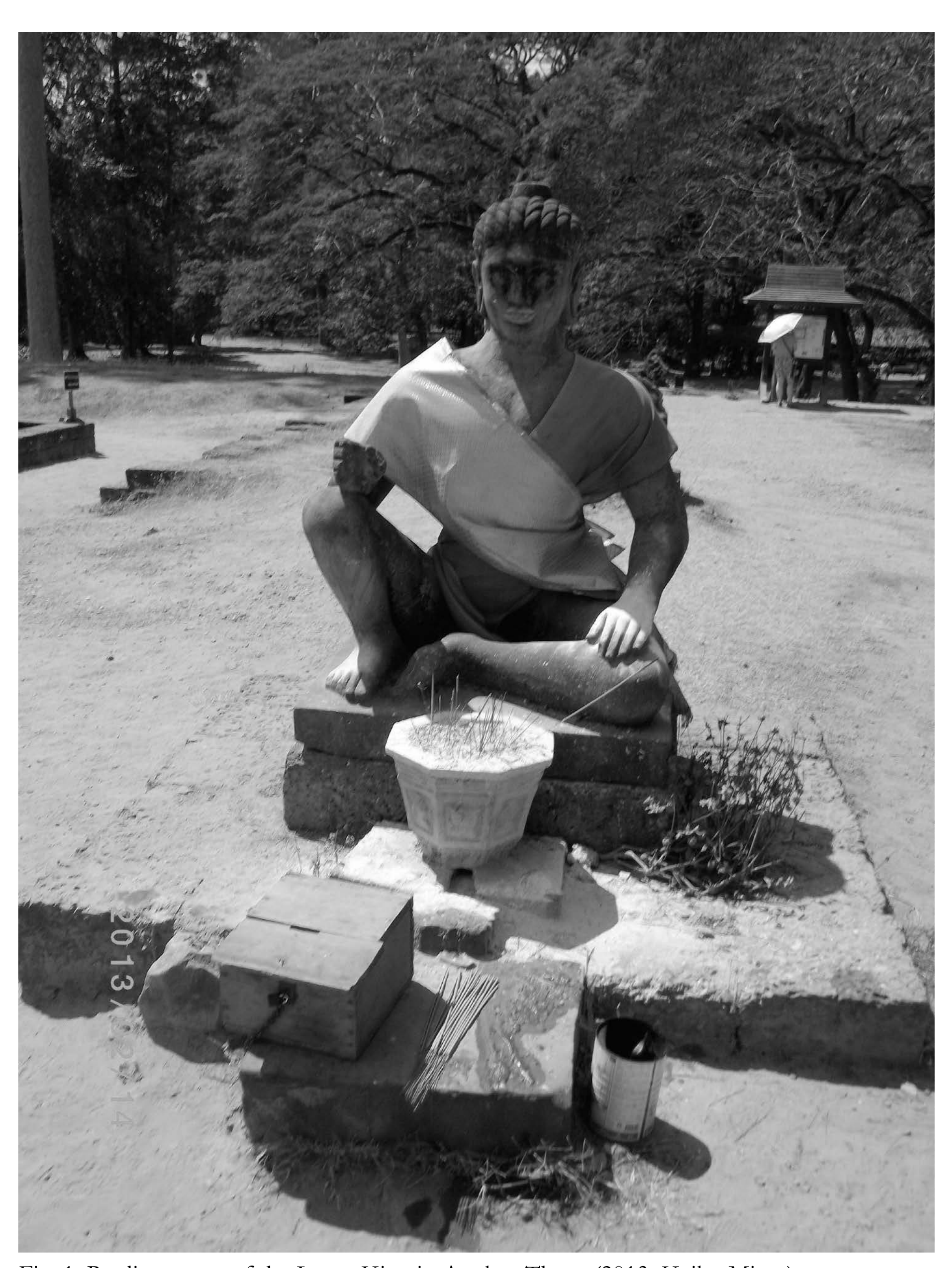


Fig. 1: Replica statue of the Leper King in Angkor Thom (2013, Keiko Miura).

The "original" statue from Wat Khnat is referred to as *neak tā* Yiey Tep (*neak tā* Grandmother Tep)[7]. Two fairly new replicas, one in cement and the other in stone, exist in Siem Reap as well. There have been four replicas reported in Phnom Penh, of which two were lost.

The importance of the Leper King for Cambodians is explicit in a local legend that tells of the beginning of the Angkor civilization, differing from the standard scholarly knowledge or official art history. The Leper King was called Preah Thaong. He arrived from abroad by boat and met and married a human-formed daughter of the *nāga* – multi-headed snake – the owner of the land.[8] According to a legend, the place that the couple met was an island called Kôk Thlok surrounded by the sea, where the Bayon temple stands today.[9] The king of the *nāga* swallowed water to drain the land for the couple to create a capital. Here, Preah Thaong is credited with having constructed Bayon against the plea of the *nāga* king, who was so scared of the faces of a (foreign) god depicted on the temple.[10] Having despised his non-human father-in-law, Preah Thaong killed him. When the *nāga's* venomous blood splashed on his body, this inflicted leprosy on Preah Thaong (cf. Ang 2007: 365; Briggs 1999: 232; Chandler 1996: 4-5; Gaudes 1993: 333-358; Miura 2004: 62-63).

---

7 *Tep* means *tevoda* or the god, according to a staff member of the Angkor Conservation Office.

8 "Preah" means "holy" or "sacred" and is used as an honorific of the king, queen, prince, princess, Hindu deities, the Buddha, and Buddhist monks. Thaong is the name of the prince/king. The spelling is closer to how it is pronounced in Siem Reap, whereas Thong is a spelling more commonly used. The *nāga* is a mythic snake depicted in Hindu and Buddhist iconographies and represented with an odd-number of heads.

9 Kôk means a mound which does not become inundated during the rainy season. Thlok is a kind of a tree, *parinari anamensis* (Ang 2007: 364; Dy Phon 2000: 490). In this case, the term for the island *koh* is not used, but *kôk* to show the actual geography of the time when Angkor Thom was supposed to have been created and how it appears today.

10 The local name of the faces, Prohm Muk Buon (Brahma's Four Faces) led earlier scholars to believe them to be such, but later the identity came to be regarded as those of Avalokiteśvara because the creator of the temple was Jayavarman VII – a pious Mahāyāna Buddhist (cf. Jacques and Freeman 1997: 12). The story may be interpreted as indigenous animistic power resisting the influences or domination of a foreign religious power represented by these faces. Scholars have also argued about the real identity of the king. Aymonier (cited in Briggs 1999: 232; Chandler 1996: 6-7) considered him to be Yaśovarman I (889-900+) – the founder of the city of Angkor (Yaśodarapura) and known to be a leper. Notton identified him with Indravarman III (reigned 1296-1308) (cited in Chandler 1996:7), while for Marchal, an EFEO conservator, it is Śiva ascetic (cited in Briggs 1999: 232). Chandler (1996: 3) regarded him to be Indravarman II (reigned c. 1220-1243), a forgotten king without inscriptions of his own. Some, like Goloubew (cited in Chandler 1996: 9) and Thompson (2004: 102-108) argued that the Leper King was Jayavarman VII (1181-1219) who constructed Angkor Thom, Bayon and other prominent buildings. Among the Khmer, Jayavarman VII is today one of the most respected Angkor kings. Statues and heads of Jayavarman VII and Buddha statues considered to represent this king have also been respected and venerated by Cambodians, but not as *neak tā*.

The legend is still told in the Angkor region and has been passed down from generation to generation; several statues of the Leper King were made of stone, as mentioned above. The figures of the King vary in style and are rather simple and not particularly artistic compared with other more elaborate or expressive statues. Notwithstanding, a number of replicas have been produced and placed in and around the ancient and contemporary capitals, i.e. Angkor-Siem Reap and Phnom Penh. This shows how important the representation of statues is: not based on art historical or historical sense. Regardless of their being "originals" or replicas, they have been objects of worship among Cambodians, while conservators, art dealers, and collectors pay almost exclusive attention to the "originality" and "authenticity" of such cultural objects. In the process of restoring a number of statues and producing and installing replicas, there have been attempts to imitate the setting of the original statue of the Leper King in Angkor Thom (Hang 2004: 125). In imitating the setting, attention was paid that the statue faced east and that it was located at the centre of the raised cruciform platform north of the royal palace (Bayon is regarded as the symbol of royalty in the legend); an island (representing Kôk Thlok) was newly created on which to place the statue, though this is also done for other statues.

After the original statue on the Terrace of the Leper King was taken to the National Museum for safekeeping in 1967, a cement replica took its place on the terrace in 1988, whose head was later decapitated by a thief who mistook it for an original (cf. Freeman and Jacques 1999: 42, 110).[11] A new head was produced, but, fearing a second theft, it was not placed on the replica body on the terrace for a while. Then, in 1999, a traditional healer from Phnom Penh was said to have been instructed by his spirit *grū* to install a new head on the body in order to maintain the healing power. Following the instruction, this healer and his family funded the Angkor Conservation Office to install the new head on the terrace (Figure 1) (Hang 2004: 124).

Another statue of the "Leper King" produced and placed at the pond of Wat Khnat was said to have been used to treat skin disease. It was transferred to Siem Reap at some point of time and was placed facing east on the traffic island, i.e. in the middle of a road under a *bodhi* tree (*ficus religiosa*), north of the royal residence in the centre of Siem Reap. Some say that after the Khmer Rouge period, it was called Yiey Tep, but the regard as a *neak tā* seems to predate as Chandler (1996: 7) writes that throughout the 19th century, the statue was sheltered in a small hut in the manner of the *neak tā*. The only difference from the Leper King of Angkor Thom is that the statue of Yiey Tep has no fangs. The statue representing Yiey Tep was broken into pieces by the Khmer Rouge and thrown into a pond near

[11] A similar thing happened in the pre-Angkor heritage site of Sambor Prei Kuk in Kompong Thom Province, where one of three replica statues, produced and placed by a Japanese restoration team in recent years, was stolen by a thief mistaking it for an original (personal communications with Ichita Shimoda on August 20, 2011).

Wat Dâmnak (Dâmnak Temple) in Siem Reap. It was believed that the supernatural power (*pārami*) of the statue prevented the total destruction.[12] The pieces were recovered in 1985 by the staff members of the Angkor Conservation Office together with the people of Siem Reap and returned to the spot under the *bodhi* tree. The head later disappeared, so a cement replica was produced and attached to the original, and the body was restored in 1988, which was soon afterward stolen by a thief who mistook it as the original, so another cement head was attached which remains until today (Hang 2004: 116-118).

The late King Sihanouk and his Queen sponsored the construction and consecration of a pavilion to shelter the statue in September 1998 just days before the opening of an intergovernmental summit to be presided over by the King. The summit was to be held to resolve conflict between warring political factions, following the July 1998 elections. When in residence in Siem Reap, the royal couple used to regularly present offerings to this statue. Military leaders are also said to have requested Yiey Tep's assistance before undertaking military campaigns and afterwards returning to thank her with her favourite offerings – grilled open chicken and rice wine. The statue lacks sexual organs, but is considered male, yet Yiey Tep, a female *neak tā*, has notably become increasingly feminine over the last decade or so. Most worshippers nonetheless pay no heed to this transformation. She has been made up with face powder, cream, lipstick, and red finger-nails. Hang (2004: 118) was told by one of the caretakers that make-up was primarily applied by prostitutes, believing that "if she is beautiful, those who worship her in this way would be equally so." There are a few spirit mediums around Siem Reap that can be possessed by Yiey Tep.

An original body of a statue in the style of Koh Ker – the 10th century capital – is associated with Yiey Tep as well and is in the compound of the Angkor Conservation Office that is located north of the royal residence. The statue sits facing east under a shelter next to a Viṣṇu statue. This figure looks clearly different from that of the Leper King, apart from its seated posture, but it has been called and worshipped as Yiey Tep by the staff members of the Angkor Conservation Office and local visitors alike. The statue was brought here from the military station near Angkor Wat in the mid-1990s. A new head in the Koh Ker style was attached, and various parts of the body were repaired. Its lips were also coloured red, like those of the "original" Yiey Tep.

A new cement replica of the Leper King statue was also created and placed facing east at the centre of the enclosed courtyard of the renovated buildings in the Angkor Conservation Office in 1996 (Hang 2004: 124). The first replica was made of concrete, which was replaced later by a stone copy because the *pāramī* of the

[12] Pronounced as "boramey" (Bertrand 2004: 150). The difference between the *neak tā* and the *pāramī* is not clear, but old mediums and people in rural areas tend to use the term *neak tā*, while more urban and younger mediums and people with stronger Buddhist influences tend to use the term *pāramī*. See also Bertrand (2004: 151) for his findings.

stone statue was considered stronger, according to the former director. The original plan was to place the statue in the centre of an artificial pond, which could not be realized due to lack of funding (Hang 2004: 124). The cement copy was moved to the open-air compound, where other figures are also placed.

Two replicas of the Leper King differing in size and colour are to be found facing south at the left side of the gate of Wat Svai Romiet (Svai Romiet temple) along the road connecting Angkor Wat and Siem Reap Airport. Wat Svai Romiet stands on the southeast bank of the West Baray. Apparently, the two statues are replacements for a pair of standing statues called Yiey and Tā representing female and male ancestors of people in this area. One of the original standing figures, not in the form of the Leper King, together with the entire complex of this monastery was destroyed during the Pol Pot regime. Afterwards, the abbot sought to reconstruct the destroyed buildings and statues. New statues were created to protect the area and the descendants of the people in nearby villages, i.e. Banteay Chheu and Khvien. However, these figures are not called *neak tā,* but their functions are the same. The statues of the Leper King were selected and produced by a craftsman on his own initiative to replace old Yiey and Tā statues; a simple stone statue representing Tā, and the other, painted with gold, representing Yiey. Yiey and Tā are mainly worshipped by those who pass through to do business in and around the Angkor Park. The local villagers tend to respect the *neak tā* Tā Balat in the temple compound more than Yiey and Tā outside the temple gate, although Tā Balat's original figure is lost.

The head of the original statue of the Leper King on the terrace in Angkor Thom was subject to an attempted robbery in 1967. This incident led the statue to be brought to the Angkor Conservation Office for safekeeping and then moved to the National Museum in Phnom Penh in the same year (EFEO 1908-1973:1004). The museum is located just north of the Royal Palace. The statue was then placed in the centre of the courtyard of the museum and facing east, a suggestive recreation of the Kôk Thlok Island. The statue was moved later to the gallery and is no longer subject to popular offerings. Instead, the cement replica placed in the centre of the courtyard receives offerings daily and whenever visitors come to pray with their wishes to be heard by the *pāramī* of the legendary King. Previously, this cement copy was located under a *koki* tree (*hopea, dipterocarpaceae*) (cf. Dy Phon 2000: 348-350) north of the museum building and facing east. Like the one in Siem Reap, it was also known as Yiey Tep. Her function was to protect the original statue of the Leper King, since potential thieves should believe that this was the original at a time when the security of the city and the country had become so precarious. The very fact that the original statue of the Leper King, together with the entire museum collection survived intact throughout the period of war must have convinced the Cambodian people of the extraordinary power attributed to the figure (cf. Hang 2004: 113-126).

A replica statue of the Leper King called Braḥ Aṅg (Preah Ang) Săṅkh Cakr (Hang 2004: 122) existed, with the addition of a conch, a disc, toes, hands, and a bouquet of lotus buds, but without fanglike teeth.[13] This statue used to sit in a pyramid-like roofed pavilion along the Tonle Sap River directly opposite Wat Unnalom – the headquarters of the Mahānikāy sect followed by the majority of Cambodians. The statue, facing east and located northeast of the royal palace, was originally erected near this site by King Norodom (reigned 1860-1904) in the late 19th century when the capital was moved from Oudong to Phnom Penh. Local residents who fled to Wat Unnalom during World War II died from bombing; only those who sought the protection of the statue survived. Once it lost its head, but the statue was restored during the Lon Nol regime. The statue was attacked and destroyed during the Pol Pot period, but in the early-1980s the head was found in fishing net by a Cham fisherman in the Tonle Sap River. The head was purchased by a merchant in Phnom Penh who offered it to the late King Sihanouk in 1993. Members of the royal family and those of the royalist political party FUNCINPEC then sponsored to fabricate a cement replica of the Leper King statue of the museum. It was consecrated before the national election that took place in the same year. The royal family members sent offerings to the statue on holy days for many years. The statue was worshipped by local residents, including many Chinese and Vietnamese, survivors of the bombing, their children and those living overseas who occasionally visited Phnom Penh. Other people also used to come to pray when danger threatened the city or when they had marital problems, were suffering from long-term illnesses, searching for lost relatives, or wishing to win boat races during the water festival (cf. Hang 2004: 120-121). This statue is, however, no longer found there. Nobody seems to know where the statue went, but on the location now there are facilities of the Project for Flood Protection and Drainage Improvement in the Municipality of Phnom Penh of the Japan International Cooperation Agency constructed in 2007.

Another altered cement replica without fangs, but with added toes and hands, can be found facing north on a traffic island between Wat Unnalom and the river, just to the southwest of the Leper King statue previously mentioned. This statue was erected by members of the ruling party, Cambodian People's Party (CPP), the rival of FUNCINPEC, before the national elections in 1993. This was apparently decided in consultation with a *grū*, a medium bearing the spirit of the Leper King, who told them it would help them win the elections on condition that a statue should be placed at the site where the original statue had been erected by King Norodom. Though the number of visitors to this replica has been less than those mentioned above, this statue receives offerings from local residents on holy days and whenever they wish, and occasionally by the founders who are members of the CPP City Hall (Hang 2004: 122-123).

---

[13] The meaning of the statue is "august god (bearing a conch and a disc)" (Hang 2004: 120).

What can we learn from this phenomenon? An obvious component is that this legendary king's figure represents the seat of legitimate power and that this is tantamount to magical power, considered more potent than the others for protecting the livelihood of individuals and communities at large. The historical experiences of survival for both people and ancient objects from attacks by various forces only seemed to have convinced the people of the potency of these statues, whether they are originals or replicas. Whenever a danger is imminent or a loss is incurred, the number of statues may increase and more worshippers gather. The spirit cult is rather malleable: its potency has been adapted to shifting requirements, such as passing exams, political victory, enhancing beauty, or winning a boat race. Nevertheless, ignoring the rule of the cult or the authority of powerful spirits is believed to cause terrible consequences, which, in turn, enhances the influence of the Leper King among believers throughout Cambodia. While the cult of the Leper King or Yiey Tep literally changes shape and holds sway even without a representative figure, its potency still seems to permeate the minds of believers. There have been attempts to reproduce the configuration of the original statue in a number of cases. It is irrelevant to the believers whether they are addressing an original statue or a copy, the precise form, identical material, correct gender, or appropriate context: the Leper King's potency transcends such menial details. This Khmer acceptance of the reality of the loss of their religious objects may be conveniently exploited by art traffickers, even though it can be seen from another perspective as celebratory that the people's religious beliefs are little disturbed by it.

In summary, it can be said that the Cambodians in their ritual lives mind little whether potent statues are "originals," "replicas" with alterations or even a similarly styled statue which can be used as a replacement; this has been demonstrated with the multiple existence of the Leper King statues. Material authenticity and precision have little relevance concerning the objects used for the spirit cult in Cambodia, though a particular setting has been reproduced. The Khmer – much as believers of other faiths – hold to the power of religious narrative and knowledge. The strength of belief is rarely tied to the originality of statues – though, of course, there are pilgrimage sites and singular material objects, such as relics, that are said to hold particular potency. This may be unfortunate for the guardians of cultural heritage, conservationists, or art historians, but one cannot make believers responsible for preventing vandalism and theft. After all, it is not believers, but the aforementioned interest groups that contribute to the purported value of "originals" on the black market.

3 The Angkor Conservation Office and Its Collections

In contrast to sacred locations with originals and/or replicas standing, the Angkor Conservation Office and the statues it houses demonstrate that some statues keep

their sacredness and are worshiped even though they are housed in depots. In other words, even the site does not matter so much.

The depot of the Angkor Conservation Office under the auspices the Ministry of Culture and Fine Arts has the largest collection of Khmer art in the world (ICOM 1997: 21). It also houses some offices and laboratories of foreign conservation teams that do not have their own independent facilities in the city. With the changing socio-political environment, however, the Angkor Conservation Office has gradually reduced the number of objects stored because of vandalism and the transfer of some objects to other newly opened museums in the country. In addition, the Angkor Conservation Office has slowly shifted its area of operations as well as parts of its former functions since Angkor's World Heritage nomination in 1992. The establishment of the APSARA Authority in charge of the development and management of Angkor and Siem Reap in 1995 curtailed the field of activity of the Angkor Conservation Office. The management of fairly large and important heritage sites, such as Angkor and Koh Ker, was transferred to the APSARA Authority and, prior to the World Heritage nomination of Preah Vihear, to the Preah Vihear Authority.

The repository of the Angkor Conservation Office looks like a mausoleum of antiquities today, with many fragments and broken figures with missing parts, i.e. heads, torsos, feet, arms, etc. The sight reminds us of countless acts of vandalism in the Angkor heritage space. The Angkor Conservation Office itself was also subjected to vandalism, despite the fact that the most precious objects had been transferred to the National Museum in Phnom Penh in 1967 (Ang et al. 1998: 104). Hundreds of objects disappeared during the civil war and unstable periods between 1970 and the early-1990s; direct attacks were conducted by armed soldiers between 1970 and 1975, between 1976 and 1977, and between 1992 and 1993.

The attacks in the 1970s were conducted by Vietnamese and Khmer soldiers, in response to an increase in outside demand, initiated by American soldiers and officials based in Thailand. The Cambodian army needed money for fighting the civil war. Almost all the Cambodian conservators were killed, and dozens of statues disappeared due to the attacks between 1976 and 1977 during the Pol Pot period (cf. Lafont 2004: 44). In the 1990s, soldiers undertook the first attack in 1992; they took ten statues. The second time, in February 1993, 300 soldiers attacked with rocket-propelled grenades and AK47s;[14] the 40 unarmed guards were no match for these weapons. Twenty-one sculptures were looted and several guards killed. The third attempt, however, failed due to enhanced security measures with 30 guards armed with AK-47s on 24-hour duty (Ang et al. 1998: 112; Art at Risk n.d.; Barford 2012; Brouwer 2005; Crampton 2003; Davis 2011; ICOM 1997: 20-

[14] The term "AK47" is commonly used as regards to the weapons used by Cambodian soldiers; the type is specific, not just Kalashnikov rifles.

23; Lafont 2004: 44-46; Stark and Griffin 2004: 126).[15] Some of the stolen objects were identified and returned to Cambodia because of the inventories established by EFEO in the 1960s and 1996 (ICOM 1997: 22-25).

With the enhanced security in recent years, the Angkor Conservation Office has become a place to visit similar to a museum for those endowed with special permission or tourists who pay some money as a voluntary donation. Since 2000 the Angkor Conservation Office has also become a site of worship, predominantly for high-ranking government officials. According to a staff member, this was prompted by a famous *grū* from Kandal Province, who prepared a ceremony to pray to the Leper King replica installed in the courtyard of the Angkor Conservation Office. On this occasion, a number of high-ranking officials presided over the ceremony, when the *grū* was said to have identified three statues in the compound as most potent. They are namely, Preah Ang Kôk Thlok, Tā Dâmbong Daek, and a Viṣṇu statue named as Preah Ang Kâng Chum by the *grū*.

The sandstone Buddha statue of Preah Kôk Thlok used to be located west of the Bayon temple, and was transferred for safekeeping to the Angkor Conservation Office in 1982. Its fame and popularity no doubt emanate from its original location and the name connected to the origin myth of the first kingdom (cf. Ang 2007: 362-377). According to the above-mentioned staff member, the late King Sihanouk prayed to it in the original site for the safety of Preah Vihear in 1962 when Cambodia fought with Thailand in the International Court of Justice in The Hague (cf. Mißling 2011: 58-62); this fact, together with the legal victory may have enhanced the credibility of the power of the statue.

15 According to different written sources and/or interviewed, there are variations on the number of attacks, the number of objects stolen and the number of guards. I adopted the detailed data from Crampton's article in the New York Times because the reporter received the information directly from Uong Vong, the then Director of the Angkor Conservation Office.



Fig. 2: Preah Kôk Thlok in the Angkor Conservation Office visited by Cambodian dignitaries (2013, Keiko Miura).

According to local informants and the staff member, the Khmer Rouge soldiers tried to destroy it with explosives made of landmines during the Pol Pot regime, but without success, though most other Buddha statues in Angkor Thom were damaged. This story of survival further enhanced the reputation of the potency of this Buddha statue. The present King Sihamoni also prayed to it. Since the *grū*’s identification of its potency, this Buddha has had a replica of the *nāga* covering attached to the back and was installed in an impressive shrine constructed especially for him (Fig. 2). Though there are many Buddha statues in the compound, this one receives the highest honours from dignitaries who visit to pray to it on special occasions. In fact, what can be seen at the *vihear* (temple hall) of Preah Kôk Thlok next to the Bayon temple today is a copy that also receives popular veneration.

The body of Tā Dâmbong Daek is original, but its head is a stone replica and minor parts are restored. The statue holding a long stick represents a guard that normally stands at a temple gate. This particular statue was brought from Preah Khan temple north of Angkor Thom to a location near the Grand Hotel in Siem Reap in 1993 before it was brought to the Angkor Conservation Office (Fig. 3).

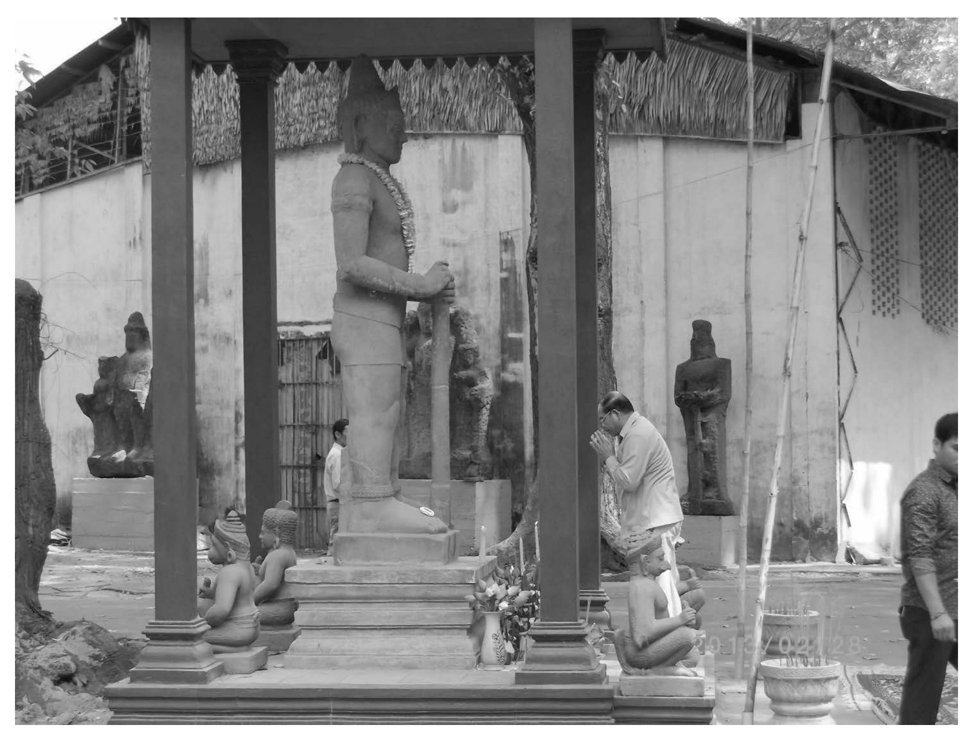


Fig. 3: The army general guarding Preah Vihear praying to original Tā Dâmbong Daek from Preah Khan (2013, Keiko Miura).

All the ancient temples have Dâmbong Daek statues guarding their gates, thus this *neak tā* is fairly popular, and many local mediums can be possessed by it during healing rituals.

The aforementioned Viṣṇu statue also used to stand in the Preah Khan temple. It was found in a pond of Neak Pean, thrown there possibly by a robber; it was taken to the Angkor Thom district office, and then transferred to the Angkor Conservation Office for safekeeping in the mid-1990s. Only the body is original, and the missing head, arms and lower legs have been restored with concrete.

The other figures venerated include Preah Ang Chum (or Neang Chum), a small standing Buddha statue in bronze from Angkor Wat, a footprint of the Buddha in sandstone, a standing Avalokiteśvara statue in sandstone from Phnom Dei, north of Angkor Thom, and a number of standing wooden statues of the Buddha from Angkor Wat. Occasionally, prayers are offered to the Leper King statue in the courtyard. The military general guarding the Preah Vihear temple and his entourage visited the Angkor Conservation Office in March 2013 to pray to most of the statues mentioned above. The *pinpeat* music (religious music) was played in front of Preah Ang Kôk Thlok (Fig. 2).

Heritage goods or selective cultural objects with their potential power are often rediscovered and reappraised to serve today's purposes. The Angkor Conser-

vation Office filled with the remains of "original" heritage materials has, therefore, been endowed with a new role to meet contemporary requirements.

4 Commercial Reproduction and the Sale of Replicas and Forgeries

Ancient statues and their reproductions considered sacred and powerful by Cambodians of different localities and social classes begin to take on completely different values once trafficked or sold illegally to outsiders. Some forgeries and objects with deliberate alterations to the originals have also been produced and circulated among art dealers and collectors.

There used to be many antique shops in Phnom Penh in the 1990s in front of Hotel Cambodiana, along the road beside the National Museum, and Toul Tum Pong Market (the so-called Russian market) where ancient ceramics, pottery, bronze artefacts, and/or wooden sculptures, predominantly Buddha statues, used to be sold. Today, many art or antique shops in Phnom Penh and Siem Reap sell replicas made of stone, bronze, or wood, and they are honest about what they are selling because the law enforcement of trade in genuine antiquities has become stricter. They apply to the provincial Department of Culture and Fine Arts for permits to sell their products, so this business is legal.

During my research, I visited several workshops that produced replicas in Battambang and Siem Reap. Old wood was used for wooden artefacts, mainly Buddha statues. A black varnish was applied onto which black, golden, and red colours are added, followed by a fire jet with sand. A six-month-training was required to become a professional producer of wooden objects, according to the workshop owner. Three brothers owned and ran a workshop to produce replicas of stone sculptures in Battambang. One of them adored ancient artefacts, so he studied them in the French Cultural Centre either in Phnom Penh or Siem Reap, and then worked in a place near Aranyaprathet, Thailand, where ancient artefacts from Cambodia were restored. There he learned how to produce new heads resembling old ones to attach to ancient bodies. Another brother studied the skills of stone carving with a master in Pursat – the province well-known for marble sculptures. This workshop obtained sandstone from Phnom Malai in Banteay Meanchey Province, bordering Thailand, where the best quality of sandstone in Cambodia was available, and conducted experiments on how to make replicas of high quality. It took about half a year or more to produce such an artefact. Iron was first immersed in acid to blacken the artefact, and then it was burnt and soaked in a drum half-full of mud and many kinds of grass. Afterwards, a fire jet with sand was sprayed on the artefact to give it an old look, and finally, the product is buried underground for a long time (see also KI Media 2010). The three brothers' clients were mainly from Siem Reap and Thailand.

Another workshop produced replicas or forgeries in Siem Reap and also obtained stone from Phnom Malai or Battambang. The owner studied the sculptures in art books. He buried the statues for a year, and the artefacts were then taken directly to Thailand to sell, or sent to France. His main clients were Koreans, Japanese, and French, but the sales were on the decline. The craftsman knew the shop owners' intensions, namely to sell his products as well-made replicas or fakes, and this determines his professional class, i.e. either a replica producer or a forger, though he might not accept the latter category. Unless artistic producers receive permits from relevant authorities to export their work as replicas, the producer may be called a forger. It is difficult to know the real identity of the producers because they are not likely to tell researchers about any illegal motivations or actions; sometimes they simply do not know what category their products may end up at the final sale's destination. Some replicas or forgeries are so well made that amateurs and casual tourists are most likely unable to tell fakes from the authentic, as reported by Porte (2004: 173-177), GoCambodia (n.d.), Latchford (KI Media 2010), Lafont (2004: 59-61,76), Meyers (2004: 19-24), and Thosarat (2001: 14).

Replica producers said that once a stone sculpture was cut, the authenticity could be verified, but who dares to do that? According to Meyers (2004: 20-21), a microscope can be used for authentication, but such treatment alters some of the surface properties, as it damages part of the material. As for Latchford, he "takes a very small chip of the stone from the base or somewhere it won't be noticed and tests it, and if it contains chemicals and acid and coloring, it's a fake" (KI Media 2010).

Bertrand Porte, an EFEO stone conservator working at the National Museum in Phnom Penh, pointed out that a Gaṇeśa statue from Prasat Bak, Koh Ker, disappeared at some time after the last photo was taken in 1966, which reappeared in *Adoration and Glory* published by Bunker and Latchford (2004: 168-170).[16] The photos of the front and back of the statue in the latter book show new decorations added to the more simple necklace on the original figure, and both hands are cut off whereas the original ones are intact and touch the body, which can be seen more clearly in the photo taken by Henri Parmentier's Mission in 1934 (Porte 2004: 176; Chasing Aphrodite 2014). In addition, broken parts of the face of the original were restored, resulting in a smooth surface. This "face-lift" must have been added by a forger, presumably to avoid it being traced as an illegally trafficked artefact and/or to make it more attractive to sell for a higher price. The new Gaṇeśa is no longer original, but not a complete fake. The borderlines between the authentic and forgeries are difficult to draw with increased and advanced technology of replica and forgery production today. Porte also points out that there are

[16] The photos were taken by Madelaine Giteau, according to Bertrand Porte (personal communications in September 2013). When shown the photos of the Gaṇeśa statue from Prasat Bak in *Adoration and Glory* (Bunker and Latchford 2004), a number of local villagers in Koh Ker recognized having seen the statue before.

some fakes among artefacts donated to the National Museum in Phnom Penh (GoCambodia n.d.; Lafont 2004: 59-61; Porte 2004: 173-177).

Several art and antique shops in Phnom Penh, Siem Reap, and Bangkok sell artefacts which are considered less than 100 years old as well as some "original" or fairly "authentic" looking antiquities over one hundred years old in stone, wood, bronze, etc. A shop owner in Siem Reap explained me the system of procuring antiques. People working for her in the provinces send her photos of "artefacts discovered by chance" or art objects that owners wish to sell, from which she chooses what she wants to sell in the shop. A fairly tall, old-looking wooden Buddha statue sold in the shop had rather unusual decoration of mother-of-pearl inlaid on the fingernails. According to the shop owner, this statue was from Preah Vihear Province and was sold by monks of a very poor monastery, who were allegedly stated that they wanted to buy a new statue with the money obtained from its sale. Expensive items in this shop, possibly looted objects as well as high-quality forgeries and replicas, are placed upstairs for only potential buyers to view. One large dark-coloured stone statue with the head and body disjointed was said to have also come from Preah Vihear Province; it was placed beside the stairs and behind the door of the main shop. This object looked looted even to the eyes of the western stone conservator accompanied me because the surface of the disjointed section was smooth as if it had been cut off with a sharp instrument.

Khmer objects and pieces from the region are displayed in a plain view in antique shops in River City, Bangkok, despite the fact that they may well have been looted and illegally traded (cf. Lafont 2004: 78). Some of the shops that sell Khmer artefacts, whether in Bangkok or Siem Reap, have books written by Bunker and Latchford (2004, 2011) for reference for both clients and sellers. Scholars, however, argue that the majority of Khmer art objects in Thai galleries are fakes. Yet, at the same time, it is said that even the most professional critics, trained conservators, connoisseurs, or "experts" cannot easily distinguish the "authentic" from fakes unless they are allowed thorough investigations and the taking of photographs, which are normally forbidden by the galleries and shops (cf. Porte 2004: 173-177; Lafont 2004: 59-61; Meyers 2004: 19-24).

Some art shops in Siem Reap usually sell only replicas, but at times, artefacts "found by chance when cultivating land" are brought in from other provinces to be sold at these shops. Two such shops allowed me to photograph the objects. According to one of the shop owners, one statue brought in was a replica produced during the French Protectorate, which is considered as one of a Śiva with a Skanda statue facing him, which is shown on the book cover of *Adoration and Glory* and as described inside (Bunker and Latchford 2004: 142-143). The statue in the shop, however, has no figure of Skanda, except for the feet, unlike the whole body shown in the book. Some statues brought in look genuine, but the others do not; even the shop owner could not distinguish the authentic from the fakes. The aforementioned stone conservator also looked at some of these artefacts and thought some might be "authentic." Reporting this matter to the Ministry of Cul-

ture and Fine Arts in Phnom Penh did not alarm the officer in charge at all. I was then told to contact the Department of Culture and Fine Arts in Siem Reap or the Angkor Conservation Office. An officer of the latter explained to me that it had been their responsibility to handle such cases in the past, but now their role is limited to areas in which neither the APSARA Authority nor the Preah Vihear Authority is operating. One of the directors of the APSARA Authority showed interest, but even he had to tell me the most disappointing experience he had had in the past when reporting such encounters in a shop in Siem Reap to other directors of the Authority who showed little interest in acting upon it.

My finding is contradictory to Article 10 in the "Sub-decree of 2002 Respecting Implementation of Cultural Heritage Protection" (RGC 2002) in that licenced merchants are to "[r]efrain from acquiring for sale or exchange cultural property of which the origin is dubious or of which the owner cannot be identified with certainty the sale of cultural property of dubious origin". It also indicates that the Ministries of Culture and Fine Arts, Commerce, and Economy and Finance are responsible authorities for that matter (RGC 2002: 4–5). Antiquities that receive high international profiles only seem to receive positive interest and have a chance of restitution, such as the highly publicized restitution of two Koh Ker statues from the Metropolitan Museum of Art in New York to Cambodia in 2013 (UNESCO 2013), the agreed restitution of another Koh Ker statue from Sotheby's in New York and two more from the Norton Simon Museum in Pasadena with Christie's in 2014 (Chasing Aphrodite 2014), but prevention seems to lack willingness on the part of the authorities. It is unclear whether this is because the authorities are worried about stepping on the feet of somebody in higher authority, or whether they consider all these artefacts as fakes not warranting thorough investigations (see also Lafont 2004: 96).

5 Conclusions

This chapter discussed the varied significance of Khmer statues from originals to replicas for diverse actors such as local people, the Angkor Conservation Office, museums, illicit traffickers, antique dealers, art shops, replica producers, forgers, and government officials.

For most Cambodians, ancient monuments and statues are sacred and are the abode of powerful spirits, represented by the *neak tā* or the tutelary spirit. Selective statues have become the objects of worship for local people to pray for protection, healing, and the general welfare. For them, the distinction between "originals" and "replicas" of ancient statues is of little relevance, as was demonstrated with the case of the Leper King. "Original" statues of this legendary king have been copied in stone or cement with some modifications, and have been placed in strategically important places, in many cases with the original setting imitated, and have been worshipped in both previous and recent capital cities. Because some heads had

been looted, statues often consist of original bodies with reconstructed parts. Survival of the statues from terrible ordeals and/or their proven protective power has augmented people's beliefs regardless of the material and stylistic authenticity of the statues.

The statues safeguarded in the Angkor Conservation Office are mostly originals from the heritage sites, but many have been exposed to attempts of looting. Some important statues in stone have been restored with concrete or newly carved stone, while replicas have been produced for ritual and touristic purposes. The recent conversion to a place of worship of selective statues by high-ranking officials demonstrates that the Angkor Conservation Office has become a new sanctuary. The relevance of setting seems immaterial here for prominent powerful statues once they have been consecrated and venerated by dignitaries.

In the economic dimension, however, the distinction between originals, replicas, and fakes becomes crucial. Cultural objects sold in Cambodia, Thailand, and elsewhere cover obvious replicas, fakes, and potentially genuine antiques. The techniques of forgers and networks of business transactions of fakes are becoming so advanced that it is nearly impossible for casual tourists, amateurs, shop owners, and even collectors to distinguish the authentic from fakes.

It can be concluded, therefore, that "originals", replicas and fakes of Khmer statues attract a variety of actors whose concerns may differ, and are at times contradictory or compromising. The study showed not only the differing values of statues held by heterogeneous categories of people, but also how difficult it is to draw a line between originals, replicas, and fakes. Another finding is that western notions and economic concerns of the authenticity of cultural objects has little significance in the popular Cambodian cultural context, in which immaterial authenticity, i.e. spirituality and the credibility of salvation, is of primary importance.

References

Ang, Chouléan

2007 In the Beginning Was the Bayon. *In* Bayon: New Perspectives. Judith Clark (ed.), 362–377. Bangkok: River Books.

Ang, Chouléan, Eric Prenowitz and Ashley Thompson

1998 Angkor: A Manual for the Past, Present and Future. Phnom Penh: APSARA.

APSARA Authority

2004 Angkor History. The Modern Period: The Creation of the The Angkor Conservation Office. http://www.autoriteapsara.org/en/angkor/history/conservation.html (accessed September 1, 2013).

Art at Risk

n.d. Cambodia. http://www.damforstmuseum.org/images/art_at_ risk_asia/Cambodia.html (accessed 30 August 2013)

Barford, Paul
2012 Portable Antiquity Collecting and Heritage Issues. Looting: Some Statistics. http://paul-barford.blogspot.com/2012/10/looting-some-statistics.html (accessed August 30, 2013).

Bendix, Regina
1997 In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Bertrand, Didier
2004 A Medium Possession Practice and Its Relationship With Cambodian Buddhism: The Grū Pāramī. *In* History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia. John Marston and Elizabeth Guthrie (eds.), 150-169. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Briggs, Lawrence P.
1999 The Ancient Khmer Empire. Bangkok: White Lotus.

Brouwer, Andy
2005 Cambodia Tales 2000. The Angkor Conservation Office. http://andybrouwer.co.uk/conser.html (accessed September 5, 2013).

Bunker, Emma C. and Douglas Latchford
2004 Adoration and Glory: The Golden Age of Khmer Art. Chicago: Art Media Resources.
2011 Khmer Bronzes: New Interpretations of the Past. Chicago: Art Media Resources.

Chandler, David P.
1992 A History of Cambodia. Colorado: Westview Press.
1996 Facing the Cambodian Past: Selected Essays 1971-1994. Chiang Mai: Silkworm Books.

Chasing Aphrodite
2014 The Hunt for Looted Antiquities in the World's Museums. http://chasing aphrodite.com/tag/koh-ker (accessed June 30, 2014)

Crampton, Thomas
2003 Cambodia's Crusaders of Lost Art. The New York Times. http://www.nytimes.com/2003/08/30/style/30iht-reaped3.html (accessed August 30, 2013).

Dagens, Bruno
1989 Angkor: Heart of an Asian Empire. London: Thames and Hudson.

Davis, Terressa
2006 Supply and Demand: A Glimpse Into the Traffic of Illicit Khmer Antiquities. Culture Without Context. 18: 4–8. Illicit Antiquities Research Centre Against the Theft & Traffic of Archaeology. http://www.mcdonald.cam.ac.uk/projects/iarc/culture withoutcontext/issue18/davis.htm (accessed December 23, 2012).
2011 Supply and Demand: Exposing the Illicit Trade in Cambodian Antiquities Through a Study of Sotheby's Auction House. Crime, Law and Social Change: An Interdisciplinary Journal. 56 (2): 155–174.

Dy Phon, Pauline.
2000 Dictionary of Plants Used in Cambodia. Phnom Penh: Imprimerie Olympic.

École Française D'Extrême-Orient EFEO)
1908-1973 Rapport De La Conservation D'Angkor. Siem Reap: EFEO.

Freeman, Michael and Claude Jacques
1999 Ancient Angkor. Bangkok: Asia Books.

Gaudes, Rüdiger
1993 Kaundinya, Preah Thaong, and the "Nāgī Somā": Some Aspects of a Cambodian Legend. Asian Folklore Studies 52: 333–358.

GoCambodia
n.d. Angkor Temples. Lost and Found. http://gocambodia.com/Angkor-Temples/Lost_Found.asp (accessed August 30, 2013).

Hang, Chan Sophea.
2004 Stec Gaṃlaṅ' and Yāy Deb: Worshiping Kings and Queens in Cambodia Today. *In* History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia. John Marston and Elizabeth Guthrie (eds.), 113–131. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hoffman, Barbara T. (ed.)
2006 Art and Cultural Heritage: Law, Policy and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

International Council of Museums (ICOM)
1997 One Hundred Missing Objects: Looting in Angkor. New Edition Paris: ICOM.

Jacques, Claude
1999 Historical Aspects of Bayon (in Japanese translation). *In* Master Plan for the Conservation and Restoration of the Bayon Complex Version 1, in Section 2.2 (no page numbers). Japanese Government Team for Safeguarding Angkor (JSA).

Jacques, Claude and Michael Freeman
1997 Angkor: Cities and Temples. London: Thames and Hudson.

Khun, Samen
2008 The New Guide to the National Museum, Phnom Penh. Phnom Penh: Ariyathoar.

KI Media
2010 A Rare Find. http://ki-media.blogshpot.jp/2010/09/rare-find-rare-khmer-artifacts-to.html (accessed November 13, 2012).

Lafont, Masha
2004 Pillaging Cambodia: The Illicit Traffic in Khmer Art. Jefferson: McFarland & Company.

Manacorda, Stefano and Dancan Chappell (eds.)
2011 Crime in the Art and Antiquities World: Illegal Trafficking in Cultural Property. New York: Springer.

McDonald Institute for Archaeological Research (MIAR)
1999 Post-War Cambodia. International Responses. Culture Without Context 4: 5. http://www2.mcdonald.cam.ac.uk/projects/iarc/culturewithoutcontext/issue4/news.htm (accessed December 23, 2012).

Meo, Nick
2007 Cambodian Prehistoric Looting Highlighted. Heritage Watch. http://www.heritagewatchinternational.org/cambodian-prehistoric-looting-highlighted.html?lang=km (accessed November 23, 2012).

Meyers, Pieter
2004 The Use of Technical Characteristics in Authenticity Studies of Southeast Asian Sculptures. *In* Adoration and Glory: The Golden Age of Khmer Art. Emma C. Bunker and Douglas Latchford (eds.), 19-24. Chicago: Art Media Resources.

Mißling, Sven
2011 A Legal View of the Case of the Temple Preah Vihear. *In* World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (ed.), 57-67. Göttingen, Germany: Universitätsverlag Göttingen.

Miura, Keiko
2002 An Anecdote of Preah Ang Check and Preah Ang Châm. Siksācakr Newsletter of the Center for Khmer Studies, 8: 18–19.
2004 Contested Heritage: The People of Angkor. PhD Thesis. London: SOAS, University of London.
2011 From Property to Heritage: Different Notions, Rules of Ownership and Practices of New and Old Actors in the Angkor World Heritage Site. *In* World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (ed.), 97-119. Göttingen, Germany: Universitätsverlag Göttingen.

Nagashima, Masayuki
2002 The Lost Heritage: The Reality of Artifact Smuggling in Southeast Asia. Bangkok: Post Books.

Porte, Bertrand
2004 Curieuses Sculptures Khmères. Arts Asiatiques. 59: 173-177.

Royal Government of Cambodia (RGC)
2002 Sub-Decree Respecting Implementation of Cultural Heritage Protection. Royal Government of Cambodia, No. 98.

Sahai, Sachidanand
2007 The Bayon of Angkor Thom. Bangkok: White Lotus.

Schefold, Reimar
2002 Stylistic Canon, Imitation and Faking: Authenticity in Mentawai Art in Western Indonesia. Anthropology Today 18 (2): 10-14.

Stark, Miriam T. And P. Bion Griffin
2004 Archaeological Research and Cultural Heritage Management in Cambodia's Mekong Delta: The Search for the "Cradle" of Khmer Civilization. *In* Marketing Heritage: Archaeology and the Consumption of the Past. Yorke Rowan and Uzi Baram (eds.), 117–141. Walnut Creek: Altamira Press.

Thompson, Ashley
2004 The Suffering of Kings: Substitute Bodies, Healing, and Justice in Cambodia. *In* History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia. John Marston and Elizabeth Guthrie (eds.), 91-112. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Thosarat, Rachanie
2001 The Destruction of the Cultural Heritage of Thailand and Cambodia. *In* Trade in Illicit Antiquities: The Destruction of the World's Archaeological Heritage. Neil

Brodie, Jennifer Doole and Colin Renfrew (eds.), 7-17. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

UNESCO

1995-2012 Prevention of Looting and Illicit Traffic of Cultural Property. http://www.unesco.org/new/en/phnompenh/culture/tangible-cultural-heritage/prevention-of-looting-and-illicit-traffic-of-cultural-property (accessed November 6, 2012).

2013 Important Khmer Statues Returned to Cambodia During Opening of World Heritage Meeting in Phnom Penh. http://whc.unesco.org/en/news/1029 (accessed June 16, 2013)

Warrack, Simon

2013 Developing Conservation Approaches to Living Heritage at Angkor: The Conservation of the Statue of Ta Reach. *In* 'Archaeologizing' Heritage? Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities. Michael Falser and Monica Juneja (eds.), 217-232. Heidelberg: Springer.

An Account of Indigeneity: Court Festival and the Aristocratic-Self

Fadjar I. Thufail

Fadjar I. Thufail's chapter is one of the results of the Cultural Property sub-project on the significance and use of culture in the constitution of "indigenous" communities and their activism in Indonesia ("Cultural Heritage Between Sovereignty of Indigenous Groups, the State and International Organizations in Indonesia"); a first publication with contributions by the project members Müller, Sanmukri, Thufail, Arizona and Cahyadi, Merlan (and further authors) appeared in Hauser-Schäublin 2013 (see also the chapter by Müller and Sanmukri in this volume). The association of (former) kings and sultans in today's democratic republic of Indonesia with which Thufail's 2013 and the present contribution deal has to be seen in a larger social and political context: the movement of the "indigenous peoples" in Indonesia, their claims and political activism and the way in which they have successfully interlinked themselves with international civil society organizations and sponsors. Hundreds and even thousands of communities in Indonesia who define themselves as "indigenous peoples" or masyarakat adat *– the latter term actually means peoples whose life is shaped by customs and traditional social and legal regulations – have organized themselves in the Alliance of Indigenous Peoples of the Archipelago (AMAN) in order to fight for recognition, the restitution of the former rights and properties they had been dispossessed of by the state (Moniaga 2004). This mass movement became possible through the democratization and decentralization processes that set in after the fall of the Suharto regime in 1998; legal bills that aim at the recognition of* masyarakat adat *are under way (see Arizona and Cahyadi 2013). The most contested matters are the criteria to define "indigenous" communities, the institutions who are entitled to define them and how the state will acknowledge them. Material as well as immaterial properties are at stake in this debate; land formerly owned by* masyarakat adat

has become a major source of income of the state due to the resources located there. Similar to the way in which indigenous communities reposition themselves vis-à-vis the state by referring to their "culture" (Li 2000), members of the former nobility have recently started also to organize and reposition themselves vis-à-vis the state by emphasizing the importance of their aristocratic culture such as visual arts, music, dance, architecture, in short: witnesses of a glorious past about which today Indonesia boasts. The kings and sultans, too, were dispossessed of their privileges and riches due to the state's constitution since independence. Apart from similarities, there are significant differences to be noted: individual members of the nobility had managed to gain important political positions already during the Suharto era. Apart from that, rivalries between and fissions within royal houses, questions of legitimate leadership and the combination of governmental and (unofficial) aristocratic offices (as well as conflicts between them) characterize the nobility's struggle to regain some of their lost symbolic status and power. Cultural resources are, as Thufail's chapter shows, a major means to achieve this goal.

– Brigitta Hauser-Schäublin

1 Introduction

The outcome of the 2014 legislative election in Indonesia has surprised candidates from the Kasunanan palace of Surakarta.[1] Out of seven princes and princesses competing for legislative positions on the local and national level, six failed to get enough votes. Prince Ginda Ferachtriawan was the only aristocrat who acquired sufficient votes to win a seat at the Solo District legislative body. However, few people knew that he is a member of royal family, because the prince did not use his noble title during his campaign and on the ballots. Other running aristocrats, such as Princess Wandansari Koes Moertiyah (Gusti Mung) and her husband, Prince Eddy Wirabhumi, added their noble titles to their names displayed on campaign boards and included them on the ballots. Despite decorating their names with the titles, they collected few votes and lost the election.

The election result suggested that being members of the royal family did not guarantee public support and votes. The Kasunanan aristocracy once enjoyed social privileges, but since 1998 it has slowly waned and the public no longer expected the royal family to contribute in local or national politics. At the same time, however, political decentralization introduced after 1998 has opened a space for the aristocrats to ask for political support from state apparatuses if they want to reclaim cultural privileges they once had. In other words, the decentralized political system has allowed the *sultan* and *raja* (kings) to reinstitute their symbolic status as *adat* leaders.[2]

---

[1] There are two palaces in Solo: the Kasunanan palace and the Mangkunegaran palace. This essay deals with the Kasunanan palace.

[2] *Adat* is commonly translated as customary practice. But the translation fails to graps the subjective dimension of the term. In everyday life, it is a loose term referring to many aspects of culture, and in this essay I problematize further how aristocrats appropriate some and reject others to constitute what they consider a proper *adat*.

In the post-1998 political decentralization, the aristocrats find a room to maneuver that they can use to promote their political and cultural interests. However, they compete against bureaucrats and politicians who also want to take benefit from the decentralization and run for public offices, something that was impossible under the New Order regime's policy of centralization. At the same time, ethnic rights activists challenge the aristocrats efforts to reclaim roles as *adat* leaders, and in doing so the right activists reinterpret the notion of *adat* (customary norms) to exclude royal culture. This essay illustrates the competition and negotiation over political office and cultural role, and how they complicate the discourse of indigeneity in post-New Order Indonesia by resituating the discourse in subjective processes instead of in legal battles.

Aristocrats and ethnic rights activists compete over the definition and material contexts of indigeneity. While the kings – *sultans* and the *rajas* – situate their claim in the "great" tradition of literacy and civilization, ethnic activists draw on authenticity and auchtotonous culture to present their claim. Despite differences in their material contexts, both are debating over a legitimate definition of indigeneity that affects each other's claim to be the guardian of culture. The claim must include a justifiable definition of indigeneity, and in this context the state as well as international bodies offer resources and instruments that the aristocrats and the activists can appropriate and deploy. However, the normative contestation over a legal definition of indigeneity constitutes only part of the notion of indigeneity that has been emerging in post-New Order Indonesia. The other, equally important part is the subjective engagement in talking about indigeneity through stories and performative gestures about one's identity and one's selfhood.

When the United Nations announced the *International Year of the Indigenous People* in 1992 and later launched the *Decade for Indigenous People* (1995–2004), indigenous rights groups saw this as an opportunity to gain more recognition from states and international bodies. They had to secure legal recognition that would confer them the status of legitimate legal subjects. For this purpose, ethnic groups resorted to UN instruments to stress the criteria they had to meet in order to fall into the category of "indigenous people". In so doing, the UN has introduced objective and normative principles of indigeneity that diverse ethnic groups from around the world can use regardless of existing internal differences in their communities (Kuper 2003; Merlan 2013).

The *Year of Indigenous People* and the incorporation of the discourse on indigeneity in UN instruments dealing with cultural and social rights introduced an interpretive horizon that situated the struggle of ethnic groups in gaining political recognition from the state. This interpretive horizon fulfills historical norms, seized by ethnic rights activists to recognize and talk about ethnic identities. Since the inception of the legal and political instruments to address ethnic rights by the UN, the discourse on indigeneity has mostly rested on debates over legal, symbolic, and political criteria to shape the notion of indigeneity. However, this has happened at the expense of more narrativized accounts of selfhood.

Discourses on indigeneity draw from normative certainty that affirms identity politics and rights claims, but at the same time they present subjective narrations one tells about one's self. This account of the self lies at the center of recognition, since one's account of selfhood requires others to recognize and acknowledge the statement one has made (Butler 2005). Therefore, discourses on indigeneity shape normative frameworks. At the same time, they need the scene when the account of the self is put forward, accepted, or negotiated. This scene of address makes the discourse on indigeneity a normative construct and an affective, relational reflection of identity.

The first section of this essay discusses a normative horizon constituted by state politics. In addition to the United Nations, the state has been a central agent that shapes norms to limit the scope of indgeneity acceptable for recognition. In other words, the UN and the state offer the normative framework in which indigenous communities and aristocrats are situated. The second section addresses the embodied gestures and narrative accounts of aristocrats to tell about themselves. These gestures and narratives are cultural practices of the aristocrats to make sense of norms and recognize their selves and subjectivities. Therefore, the accounts are a crucial reflexive strategy to situate the aristocrats in the contemporary discourse on indigeneity.

2 The Palaces and the State since the Colonial Time

Since proclaiming independence from the Dutch in 1945, Indonesia has decided to adopt a republican political system and has crafted democratic institutions to represent public interests. The national consensus of a united state (*negara kesatuan*) left no room for royal monarchies to maintain their political and territorial controls. The monarchies were to relinquish control to the state. Unlike the colonial Dutch government that had relied on them to promote its political and economic interests, the republican state did not recognize the palaces as legitimate political subjects and sought to lessen the influence the aristocrats had on local businesses. The 1945 proclamation of independence transformed the state-monarchy relationship in postcolonial Indonesia, setting the stage for a continuous negotiation over the place of aristocracy in national and local politics.

Prior to 1945, the *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC, Dutch East India Company) and the Dutch colonial government relied on local aristocrats to secure access to valuable resources and labor. At the same time, local aristocrats looked for protection from the Dutch against rival palaces, the Portuguese, the Spaniards, and the British. The Dutch, seeing an opportunity to monopolize trade routes and resource extraction, played their political card by selecting royal families they backed and suppressing others who offered little economic benefit to them. Since imperial powers arrived at the archipelago, the aristocrats had been caught in eco-

nomic competitions between colonial powers over gaining access to cloves, nutmeg, and forest products – resources that sold very well on the European market.

The Dutch colonial government and the local aristocrats developed contractual agreements to secure control over the exploitation and trade of valuable resources for the benefit of the colonizer. To compensate the aristocrats, the Dutch helped to protect the aristocrats' symbolic and social status, offering military assistance, and establishing cultural institutes such as the *Javanology Institute* to legitimize the aristocrats' symbolic claim as guardians of culture.[3] The Dutch also allowed the royal families to enroll in Dutch schools and to work as lower ranking bureaucrats in the colonial government. This relationship pattern between the aristocrats and the colonial government continued until Indonesia gained independence in 1945. The new republican state faced a daunting task to exercise political authority on local aristocrats, who suspected that the republican government wanted to abolish the monarchies. The political instability between 1945 and 1949 affected the post-colonial status of local monarchies who sought to maintain their political and economic privileges and at the same time had to acknowledge the legitimacy of the new republican government. The monarchies negotiated with the republican government over the economic and political resources that the aristocrats deployed to force the state to acknowledge their interests.

Rajas and *sultans* have often influenced political decision-making processes on the national and local level, but their position fluctuates. During the colonial time, the Dutch colonial government privileged some courts while suppressing others. After 1945, the Soekarno regime (1945–1967) distrusted the royal families that had been close to the Dutch. The New Order regime (1967–1998) developed an ambiguous stance towards the courts and "court culture". On the one hand, the intricate court-culture helped to justify the New Order regime's symbolic power. But on the other hand, the regime worried that if the courts became too strong politically and culturally they might create "states within the state" (*negara dalam negara*), a suspicion that lingered until the New Order regime collapsed and the *reformasi* (reform) period ushered in.

The political reform that started in 1996 had opened up more room for the *rajas* and *sultans* to voice their aspirations, even though the state remained uneasy to respond to the aristocrats. Nevertheless, the reform had allowed the *rajas* and the *sultans* to develop networks and organize collaborative public activities. Two major networks have emerged during this time: The *Communication and Information Forum of Nusantara Courts* (*Forum Komunikasi dan Informasi Keraton Nusantara,* FKIKN), and the *Forum for Courts Brotherhood* (*Forum Silaturahmi Keraton Nusantara,* FSKN). Princess Wandansari Koes Moertiyah from Kasunanan Surakarta initiated the FKIKN and Prince Gunarso Kusumadiningrat, also from Kasunanan Surakarta, established the FSKN. The FKIKN has been holding *Festivals Keraton Nusantara* (FKN) regu-

[3] See Pemberton (1994). Pemberton traces the discursive process on how the Dutch established the Institut Javanologi to study and nurture Javanese court culture.

larly since 1995, and the FSKN has been organizing *Silatnas* (*Silaturahmi Nasional* or National Gathering) of *rajas* and *sultans* since the first Silatnas in 2007. In the beginning the FKIKN and the FSKN held individual events, but since 2012 they have decided to coordinate the FKNs and the Silatnases. The FKIKN holds the FKNs in even-numbered years and the FSKN convenes the Silatnas every other years.

3 The Festival of Nusantara Courts[4]

The first FKN took place in 1995 in Yogyakarta, during the New Order period. Some aristocrats claimed that the festival actually started earlier in 1992 when courts in Java gathered in Solo to hold the *Java Courts Festival* (*Festival Keraton se-Jawa*). It is said to have inspired the first FKN, and in 1995 the festival invited 20 court participants from Java and other places. Since then, the courts decided to hold the FKN once in every two years.[5] In 2012, Buton took turn to hold the eighth FKN on September 1–4 in Baubau, attended by 48 registered members of the FKIKN. The Sultanate of Bima (Sumbawa) was selected by the plenary meeting of the *nusantara* rajas and sultans in Baubau to host the ninth FKN in 2014.[6]

The process of selecting a host for the FKN had always been contentious. Disputes raged among aristocrats, and between aristocrats and representatives of local governments. At the FKN 2010 in Palembang, two noblemen, each claiming to be the legitimate representative of Buton Sultanate, clashed over the rights to

[4] By choosing *nusantara*, instead of *Indonesia*, to call the event, the FKIKN wants to distinguish the festival from the cultural projects of the state. On the one hand, the word "Indonesia" implies that the event transcends regional, ethnic, and cultural differences, emphasizing the state's project on unification. However, *nusantara* also holds a connotation of a mixture of diverse cultures and regions. Choosing *nusantara*, the palaces want to assert their claim to unique cultures and traditions while at the same time affirming that they are related to each other under the pretext of a unified country (*negara kesatuan*).

[5] The second FKN took place in 1997 in Cirebon, attended by 20 courts. The third FKN was supposed to be held in 1999 in Gowa, but the economic and political crisis at that time had prevented the festival to take place. The FKN resumed in 2002 with Keraton Kutai Kartanegara in Tenggarong (East Kalimantan) acting as the host. The third FKN was held simultaneously with the annual *Erau Festival* and attended by 34 courts. After that, the FKNs returned to Java. Yogyakarta Sultanate hosted the fourth FKN in 2004 and Surakarta Hadiningrat palace hosted the fifth in 2006. In a meeting in Solo, the courts agreed to rotate the hosting islands. Since Kalimantan island had hosted the first post-New Order FKN and Java island held the fourth and the fifth FKNs, they appointed Gowa to host the sixth FKN in 2008, especially because Gowa Sultanate was supposed to host the cancelled third FKN in 1999. With regard to this decision, Princess Koes Moertiyah of the FKIKN said, "We must give Gowa back what has become his rights." The number of participants increased from 34 courts at the third FKN to 43 courts at the sixth FKN in Gowa. The next FKN in 2010 was in Sumatra, hosted by the Sultanate of Palembang Darussalam.

[6] Unfortunately I had no proper credential to observe this six-hours plenary meeting directly. It was closed to anyone but the rajas and the sultans members of the FKIKN. Courts that were not members of the FKIKN were also barred from attending the meeting.

host the event. Before a physical fight broke up, the Sultan of Palembang interfered, drew his sword out, and warned the noblemen to make no mess in his territory. The sultan's threat eventually calmed the Buton noblemen. Dispute also occurred at the FKN 2012 in Buton after Bima Sultanate was chosen to host the 2014 event. During the "Cultural Dialogue" (*Dialog Kebudayaan*) session, one day after the plenary meeting, Prince Satria Wangsa of the Sultanate of Mataram in Lombok requested the *rajas* and the *sultans* to appoint the Sultanate of Mataram to hold the ninth FKN jointly with the Sultanate of Bima. Prince Wangsa disclosed the support he had received from the city government of Mataram and pointed out that the accommodation facility in Mataram was ready to host more than 5,000 people for the event. "With all due respect to the Sultanate of Bima," he said, "Mataram has better accommodation and transportation facilities that can cater to a large number of guests. Therefore we duly appeal to your majesties, rajas and sultans, to consider Mataram as a co-organizer of the FKN 2014." Until the FKN 2012 ended, as far as I know, the matter had not been resolved.[7]

Support from the provincial or the district government lends the kings and the *sultans* political power they can capitalize on, but at the same time this support provokes conflicts. For example, the financial support given to Wajo Court (South Sulawesi) by the Tourism Office (*Dinas Pariwisata*) of the Wajo District had annoyed Wajo aristocrats more than it appeased them. The aristocrats perceived the financial support to have violated their independence and insulted their pride. A Wajo aristocrat noted that the financial support seemed like it was "buying their pride." The presence of a family member of the Wajo aristocracy as an employee of the Tourism Office did little to change the perception. As a consequence, the Wajo aristocracy refused to participate in the Wajo delegation to the 2012 FKN. In order to fill in the space, the Tourism Office recruited dancers from a local *sanggar* (art club), trained and supervised by the office. Further, the office dispatched a delegation consisting of their employees. The Wajo aristocracy remained silent and let the office represent the Wajo Court at the 2012 FKN.

Although the aristocrat working at the tourism office allowed the delegation of the Wajo tourism office to carry the name "Wajo Court" at the FKN Buton, other aristocrats expressed disagreement. This situation illustrates a complicated and often contentious relationship among local aristocracies in Wajo, Buton, or in many other places, where the throne is not something that is inherited. The Wajo Kingdom, for instance, consisted of three big *wanua*s (territories) which formed a "kingdom." The king of Wajo was elected among the wanua leaders by a council. Therefore, the king of Wajo is not an inherited position, but the *wanua* council selects and appoints the king. This specific non-hereditary structure of authority affects how the aspiring or the existing kings compete over access to state resources and state recognition. When the king of Wajo failed to publicly resist the tourism

[7] Due to the legislative and presidential elections in 2014, the festival had been cancelled.

office's initiative, it indicated that the power of the reigning king of Wajo had diminished. At the same time, it demonstrated how a wanua leader has managed to have a good relation with the state institution and undercut the king's authority.[8]

The struggle of power between the Baubau city government against the Southeastern Sulawesi provincial government and between the Buton Sultanate against the city and the provincial government emerged over the claim of festival "ownership." The provincial government claimed that the FKN 2012 was a "Southeastern Sulawesi Event" (*acara milik Sulawesi Tenggara*) and that the event just happened to take place in Buton Sultanate and Baubau city. The governor emphasized that all districts in the Southeastern Sulawesi Province shared equal contributions to finance the event, therefore no district could claim to "own" the festival. According to a provincial government official, the four-days FKN cost nearly 2 billion rupiah (approximately USD 208,000), and the Baubau city government claimed to have contributed its share of 500 million rupiah (approximately USD 52,000). If this information was correct, the provincial government financed the festival through the contributions made by the district governments instead of drawing from the province's annual state budget. But on the other hand the district governments had to allocate part of their annual budgets to make the contributions. This mechanism enraged Baubau city government, claiming that the provincial government wanted to control the event although the large part of the funds actually came from the Baubau district's budget.

The disbursement of funds also provoked tension between the Baubau city government against the provincial government. Even though the city government had contributed money to the provincial government, and the provincial government had collected contributions from other district governments, the Baubau tourism office (as the organizing institution of the FKN) found it difficult to request money from the province to organize and prepare the festival. Some officials of the city government explained that the problem of disbursement was simply a procedural or administrative constraint. However, others suspected that this fiasco was connected, in one way or another, to the on-going political competition between the mayor of Baubau and the governor.[9]

The Baubau city tourism office coordinated most preparatory work and arranged activities and programs of the FKN. The government officials did not consult the Butonese aristocracy in drafting the program and activities of the FKN. However, the Butonese sultanate stayed silent and did not confront the city government nor demanding more involvement in the preparation and programming

[8] Competitions and conflicts take place in other courts. The presence of four different *kraton*s (courts) of Cirebon revealed a continuing power competition between the *kratons*, the *kratons* against the local tourism office, and the *kratons* against the *Communication and Information Forum of Nusantara Courts* (FKIKN).

[9] Amirul Tamim, the current Baubau Mayor, was running for vice governor in the upcoming provincial election. He and his running mate for governor, Buhari Matta, challenged the incumbent candidates, the current Governor Nur Alam and Vice Governor Saleh Lasata. The mayor lost the election.

of the FKN. The provincial tourism office took care of the matters related to the central government, for example inviting government officials and public figures to attend the symposium on "National Defense and Culture" (*Ketahanan Nasional dan Budaya*) held at the Baubau City Hall.[10] The provincial office also handled sponsorship contracts with cigarette and cellular phone companies. The Baubau tourism office prepared and issued official invitations to all *rajas* and *sultans*, but the Baubau Major did not sign the invitation. Instead, it was signed by the Governor of Southeastern Sulawesi and the Sultan of Buton. The government's attempt to dominate the preparation work startled many aristocrats. They balked at the governor's initiative in signing the official invitation letter. Even though the provincial or the district governments were also involved in the previous FKNs, the official letter of invitation usually came from the court association (FKIKN), signed together with the *raja* or the *sultan* hosting the FKN, instead of coming from a government official.

The opening ceremony of the 2012 FKN at the Baubau City Hall drew a large crowd of people. A huge stage was built on the spacious front yard of the city hall. Two large television panels flanked the stage to allow more than one thousand visitors to see what was happening on the stage. The stage looked like a live music performance with large loudspeakers playing recorded Indonesian and western songs, but no traditional Butonese songs were heard. On the stage the Governor of the Southeastern Sulawesi Province welcomed all delegates of the *nusantara* kingdoms and sultanates. In addition to the governor, Princess Koes Moertiyah, who was the General Secretary of the FKIKN, the Director of Creative Economy of the Ministry of Tourism and Creative Economy, and the mayor of Baubau also delivered their welcoming speeches. In between the speeches, a Butonese *gambus* performance entertained the audience. Wa Ria, the *gambus* artist, sang *pantuns* (poetic songs) in Butonese language, and their lyrics explicitly praised the success story of Amirul Tamim as the mayor of Baubau. The *gambus* performance turned the FKN opening ceremony into a campaign stage for the mayor of Buton.

Butonese friends told me that the organizing committee would not instruct Wa Ria explicitly to choose the *pantun* lyrics. However, she might have received an instruction to sing "something that supported Amirul Tamim in his candidacy," but she had selected the words by herself. My friends emphasized that Wa Ria had a reputation as a "drunken artist", therefore she could have initiated the "election pantun" (*pantun pemilu*) herself.[11] Regardless who actually instructed Ria to sing the "election pantun," the *gambus* performance had insulted some *rajas* and *sultans*, who

---

[10] Speakers at this symposium included an official from Ministry of Defense, Mutia Hatta (University of Indonesia anthropologist and former Ministry of Women Empowerment), and Susanto Zuhdi (University of Indonesia historian and a specialist on Buton history). Although several rajas and sultans also attended this symposium, it was not included in the official program of FKN activities.

[11] I had no chance to interview Wa Ria and ask her directly about the performance. But an official at the tourism office I interviewed denied that someone at the office could have instructed Ria to sing the election *pantun*.

remarked that "the performance was an improper way to drag us into local politics."

After the opening ceremony, a Butonese tradition of *pakande-kandea* followed. *Kande* means eating, and *pakande-kandea* is a collective eating feast to honor guests. During the opening night, schools from all Butonese districts brought specific foods from their areas and opened "counters" in a spacious place behind the stage. The school students and teachers wore their Butonese traditional costumes. Visitors could sample any food they liked, all available free of charge. The Baubau city government only allocated the place, contributed a sound system, carpeting, and the caretaking of sanitary facilities. Each school paid for the foods they brought and rented the costumes for the student volunteers. This *pakande-kandea* resembles the *potlatch* ritual, but with a significant difference that the element of ritual competition is absent in the *pakande-kandea*.[12]

The biggest, most important and popular program during the 2012 FKN was the street carnival, called *Parade Prajurit Keraton Nusantara* (Parade of Palace Guards). All delegates took part in the carnival, although not all palaces sent their palace guards. Delegates from Wajo, for instance, were people sent by the local tourism office, they were not the actual palace guards of the Wajo Court. On the other hand, Surakarta, Yogyakarta, or Cirebon palaces sent their original palace guards. The parade started at Betoambari Stadium and ended at Kotamara field, covering the distance of approximately three kilometers. Before the parade commenced, all delegates gathered at the Betoambari Stadium, a very arduous task for the participants who had to stand for several hours under the scorching afternoon sun. They started with special performances in front of the VIP stage, then continued marching on the street. A marching-band group led the carnival, followed by delegations from Palembang Darussalam, Surakarta Hadiningrat, and Yogyakarta sultanates. The marching arrangement of the carnival participants signified a symbolic structure enacted through representational practice. Palembang Darussalam represented the former host of the 2010 FKN, therefore its place as the first delegation suggested a gesture of acknowledgement on their former role as the host. But, instead of other delegates from Sumatra island, Surakarta followed in the second position and Yogyakarta came in third, representing a structure locating the Surakarta and Yogyakarta courts above other courts. It also showed symbolic power radiating from the Central Javanese courts. Following Surakarta and Yogyakarta were delegates from West Java (Cirebon and Sumedang). The next delegates marched according to consecutive geographical locations: Sulawesi, Kalimantan, then Eastern Indonesia. Buton Sultanate, as the host of the 2012 FKN, came in the last position.[13]

---

[12] AMAN often holds similar culinary feasts in between their meetings. This practice illustrates how culture is incorporated into the politics of indigeneity.

[13] An official of Baubau Tourism Office responsible for organizing the parade explained that the composition of the delegates reflected an appreciation to the participating palaces. Therefore, they assigned Buton to the last position to honor the other guests. But he did not explain why Surakarta

The 2012 FKN program included an indoor exhibition called *Pameran Pusaka Nusantara* (Exhibition of Nusantara Heirlooms) held at the Betoambari Stadium. The committee prepared 30 booths, but only 20 booths were occupied and ten booths were empty although these booths had already been allocated to registered courts. The exhibition title suggested that visitors could get information on various royal heirlooms (*pusaka*) from palaces all over the archipelago. But instead of the heirlooms, the visitors saw mostly photographs and genealogical charts displayed at the booths. Only Surakarta, Yogyakarta, Tallo, and Cirebon courts did bring the *pusakas* or replicas of the precious materials. The failure to present original *pusakas* in the exhibition revealed conflicts between local tourism offices and the palaces over the ownership of and access to royal regalia. The tourism office with no endorsement from the aristocracy had no access to the royal *pusakas*. The Wajo case was a clear example on how the tourism office had no support from the Wajo aristocracy, and as a result they were unable to bring any *pusaka* from the palace to be exhibited. Buton sultanate's booth was another example. The internal conflict in the sultanate created suspicion and distrust among the aristocrats, and each party would not let the other party gain an easy access to court heirlooms.

The arrangement of the exhibition booths illustrated power structures like the one enacted through the composition of parade participants. Most booths occupied the mid-section of the hall, and few others lined up against the walls. Visitors entered the hall through a door and as soon as they stepped into the hall, they faced the exhibition booths of Yogyakarta Sultanate and Surakarta Hadiningrat palace. While other participants, including Buton Sultanate, only got one booth, Yogyakarta and Surakarta each occupied two booths. They decorated their booths lavishly with photographs, paintings, and replicas of *pusaka*, and put a large flat screen television in the booth. Next to Yogyakarta's booth was a very simple booth of Kupang palace, a plain booth having no decoration except a display of photographs attached to cardboard panels and covered by cheap transparent plastic. The lay-out structure of the exhibition demonstrated the privilege given to Yogyakarta and Surakarta palaces. Allocated a space in front of the entrance door, they became the center of attraction. Not even the Buton Sultanate's booth had a strategic location.

The politics of exhibition display and street carnival reveals competitions among the *nusantara* palaces. Although the sultanate of Buton was the host of the 2012 FKN, the sultanate did not automatically receive full support from the local government. The Baubau city government and the Baubau tourism office, as the organizing committee of the FKN, privileged Surakarta and Yogyakarta palaces over Buton Sultanate and assigned better facilities to the Javanese palaces. At the same time, the Javanese palaces enjoyed the privilege bestowed on them by the local government. On the other hand, other *rajas* and *sultans* disliked the blatant

and Yogyakarta came after Palembang. If they wanted to keep the arrangement according to their geographical location, Deli Serdang should have come after Palembang.

encroachment of the local government into the FKN. An incident during the opening ceremony illustrated this point. The Sultan of Kutai Kartanegara decided to withdraw a souvenir he was supposed to deliver during the opening ceremony. He commented that he wanted to hand the souvenir over to the Sultan of Buton, not to the government officials. But since the Sultan of Buton was not called on the stage to receive the souvenir, he then decided to bring the souvenir back home. He said that the souvenir was a token of appreciation and honor to a fellow king, therefore only the Sultan of Buton had the rights to receive the souvenir.

4 The State Realm and the Discourse of Adat

Prince Haryo Gunarso Kusumadiningrat of the *Forum Silaturahmi Keraton Nusantara* (FSKN) at a Dialogue Forum during the 2012 FKN said that the courts had to reposition their role to respond to the current politics and globalization. *Rajas* and *sultans* should lead an effort to protect tradition and *adat*, cultural resources that played a central and indispensable role to shape national selfhood (*jati diri bangsa*). On many occasions, Prince Gunarso argued that the *rajas* and the *sultans* had contributed much in the revolutionary struggle against the Dutch, and that therefore the state needed to help them to preserve and protect their cultural identities and traditions.

The Dialogue Forum at the 2012 FKN touched upon the topic of relationship between the state and the aristocracies. As Princess Koes Moertiyah of the FKIKN contended, the state had paid limited attention on the recent problems the aristocrats had faced and on the aspirations they had expressed. The FKIKN General Secretary pointed out that the *rajas* and *sultans* had concentrated mostly on cultural matters, avoiding politics and were therefore unable to establish a good communication with the state. However, as the nation opens more to foreign influences, it has challenged the *rajas* and the *sultans* to find the best strategy to protect their traditions and properties. Introducing the *rajas* and the *sultans* to national politics could draw the state's attention to problems and interests of the aristocracies.

The Dialogue Forum took place at the Palace Baruga (a renovated meeting hall) located inside the Fort of Buton and next to *kamali*, the residential quarter of the Sultan of Buton. All *rajas* and *sultans* participants of the FKN were present at the forum. The forum was open to the public, unlike the closed plenary meeting of the FKIKN held one day earlier. The FKIKN arranged the format of the dialogue to resemble a public seminar or symposium. They invited a keynote speaker, Dr. Hasyim Purba, an expert on agrarian law, from Medan. Speaking alongside Dr. Purba were Princess Koes Moertiyah and her husband, Prince Edhy Wirabhumi of Surakarta Hadiningrat palace. The head of the Buton Planning Agency (Bappeda) moderated the forum. Princess Moertiyah explained that the FKIKN had invited Dr. Purba because he had experience working with and advising the Deli Sultanate

on how to reclaim *adat* lands that used to belong to the sultanate but now that had been taken over by individuals or private companies. She said in her introductory remark that the last few years after the 1998 *reformasi* had witnessed how the ownership of *adat* land and the encroachment into royal grounds became a contentious issue and a source of conflicts between the palaces against plantation or mining investors. She continued to explain that unless the *rajas* and the *sultans* knew how to protect and reclaim *adat* lands, their efforts to maintain *adat* and tradition would face difficult constraints. No palace would exist without territorial ownership, Princess Koes Moertiyah emphasized.

Dr. Hasyim Purba described what he had done to assist Deli sultanate to reclaim their *adat* lands and bring the matter to the state court. He argued that the most difficult problem was in proving that the sultanate had legal ownership over the land. It had to demonstrate that the lands were properties of the sultanate since the plantation drew on the argument that the ownership of some plots of land had been transferred to the (colonial) state, and that the sultanate had no legal jurisdiction over the plots of land. In his work counseling the Sultan of Deli, Dr. Purba managed to prove that the colonial state had appropriated some plots of land without going through proper legal channels. However, even though he had argued that the plantation had no historical rights to claim ownership over the plots of land, proving that the sultanate had a traditional right of ownership had been an entirely different and difficult process. The lack of acknowledged legal instruments to recognize ownership of *adat* land had weakened the sultanate's cause.

Princess Koes Moertiyah supported Dr. Purba's statement and added that the *rajas* and the *sultans* should fight in order to be recognized as a *masyarakat hukum adat* (*adat*-law community). For a long time the state had recognized the *rajas* and *sultans* as cultural or customary leaders, but the state had never acknowledged the palace as an *adat*-community. Princess Moertiyah drew attention to the draft of the *Law on the Recognition and Protection of the Rights of Adat Community* (*Rancangan Undang-undang Pengakuan dan Perlindungan Hak-hak Masyarakat Adat,* RUU PPMA). She said that as a member of the parliament she had learned that the government was drafting the law on the rights of *adat*-community to be discussed and deliberated at the parliament. She also argued that the government's version of the RUU PPMA had not yet included the palaces or mentioned the interests of the aristocrats as *adat*-communities.

Princess Moertiyah urged the *rajas* and *sultans* to contribute actively to the legal drafting process and to attend hearing sessions at the parliament. More importantly, she suggested the *rajas* and *sultans* to form a small task force at each palace to prepare an academic draft of the law. The draft should incorporate specific concerns of the aristocracy and the task force should submit the draft to the FKIKN,

which then would compile all drafts collected from the palaces and write a final legal draft to be delivered to the parliament.[14]

When the *rajas* and *sultans* decided to get involved more actively in the legal drafting of the RUU PPMA, they entered new and, for some, unfamiliar terrain. The institutional involvement of the palaces in national legal realm was rare, even though as individuals, some *rajas* or *sultans* had important political posts on the local and national level and become members of local or national parliaments. The *rajas* and *sultans* drew on the RUU PPMA to assert their position as leaders of *adat*-communities, and in so doing they were able reclaim their sovereign control over land properties. This practice was indeed new to some *rajas* or *sultans* who were more familiar with matters related to arts, philosophy, entertainments, and material cultures. As pointed out by Prince Satria Wangsa of Mataram, "The rajas and sultans must make a big leap forward. They must learn advocacy strategies, especially advocacy related to litigation process."

5 Indigeneity and the Aristocratic-Self

The political status of *rajas* and *sultans* was a contentious issue after the 1945 proclamation of independence. The Dutch colonial government created *swapraja* domains in the early 20th century to force them to enter a quasi-contractual relationship with the Dutch. Unlike the Dutch, the post-1945 republican government had a more ambiguous stance toward the *rajas* and *sultans*. In September 1946, the Dutch managed to create a *Federation of Kings* to assure that the rulers in Eastern Indonesia held on the contracts they had signed with the colonial government (Ardhana 2005: 52). But the Federation of Kings lasted only a few years: the *Law No. 44* enacted in 1950 by the republican government abolished the federation (Ardhana 2005: 54).

The contentious and ambiguous relation between the rajas or the sultans and the postcolonial state peaked in 1946 when on July 15, 1946, the government issued the "Government Decree" (*Peraturan Pemerintah*) No. 16 to nullify the political status of Surakarta Hadiningrat palace and to revoke its ownership over *swapraja* land in Surakarta residency. The decree marked the end of *swapraja* domain in postcolonial Indonesia and, as a consequence, posed a serious challenge against the territorial sovereignty of the kingdoms and the sultanates. However, when other kingdoms and sultanates had to surrender their ownership rights over *swapraja* lands and relinquish their rights to govern and control territories, the Sultanate of Yogyakarta successfully retained its *swapraja* status. In fact the postcolonial government went further to confer Yogyakarta the status of a *daerah istimewa* (special region). Contrary to what happened in other places, the Sultan of Yogyakarta re-

[14] On October 1, 2012, a small group of *rajas* and *sultans* led by Princess Koes Moertiyah met with the Legislative Commission (Badan Legislasi) of the Parliament. See http://www.dpr.go.id/id/berita/baleg/2012/okt/01/4497/baleg-dpr-himp (accessed October 2, 2012).

tained a sovereign rights on his *swapraja* land. The "Special Decree" (*Maklumat*) No. 18 issued in 1946 acknowledged the Sultan as governor and the *Pakualam* as vice governor of Yogyakarta. It incorporated the Sultanate and the Pakualaman palace into the postcolonial structure of the republican government.

Yogyakarta is a unique case. Most kingdoms and sultanates face a more difficult situation. Only in Yogya do the kings (Sultan and *Pakualam*) become public officials of the state and maintain a sovereign territorial control over *daerah istimewa* (special region). On the contrary, even though contributing to anti-colonial struggle, the Sultanate of Aceh received no special treatment from the postcolonial goverment and its *swapraja* domain was abolished. Surakarta Hadiningrat palace was in a similar situation. Although they maintained a close connection to revolutionary leaders and the city of Surakarta was a center of the anti-colonial movement, Surakarta's Kasunanan palace and Mangkunegaran palace lost their political influences and their *swapraja* territories.

Beside abolishing *swapraja* domain, the anti-*swapraja* movement affected how *rajas* and *sultans* reflected on their political privileges and their identity as *adat* leaders in postcolonial Indonesia. Since the independence, the government often suspected the *rajas* and *sultans* to use their influence to create "states within the state" (*negara dalam negara*). As a consequence, the Old Order (1945–1967) and the New Order (1967–1998) political regimes distrusted the palace institutions. At the same time, it welcomed the *rajas* or the *sultans* who supported the regimes. In other words, the regimes repressed any involvement of the palaces in political processes, but allowed them to get involved in politics as long as they did not rely on their royal credence.

The anti-*swapraja* politics informed how the *rajas* and *sultans* reinterpreted their aristocratic subjectivity. The end of *swapraja* domain has left them with ambiguous feelings when they have to explain what it means to become an aristocrat. The traditional justification to become a *raja* or a *sultan* – by declaring sovereign ownership or control over a territory – was no longer relevant after the *swapraja* domain disappeared. Therefore, the *raja* or *sultan* has to find a different credential if he wants the public and the state to acknowledge and recognize his symbolic legitimacy.

When the *swapraja* domain in Buton ceased in 1960, the Sultanate of Buton also ended with La Ode Muhamad Falihi as the 38th Sultan of Buton. Falihi appointed no caretaker of the sultanate and slowly the Sultanate of Buton faded away. The traditional institutions of the sultanate, such as the *adat*-council, also stopped to function and members of the *adat*-council grew older without anyone willing to replace them. Falihi's son, La Ode Manarfa, the strongest candidate to replace his father should the sultanate continue to exist, never took any initiative to revive the sultanate. Instead, he pursued an active political career. In 1967, he was elected as a member of the national parliament (MPRS), and in 1971 he served as the spokesperson of the provincial parliament (DPRD-GR). He returned to the national parliament (DPR) in 1972, and again from 1982 until 1987. Manarfa was

awarded "Certificates of Acknowledgement" (*Piagam Penghargaan*) from *Golkar* (the ruling party), the parliament, several ministries, and the *National Defence Institute*. All these demonstrated his close connection to the Golkar and to the military. Manarfa passed away in 2009.

In Butonese *adat*, a king was elected by an *adat*-council (*siolimbona*) and did not inherit the throne. Because the *adat*-council had ceased to function in the 1960s, after LM Falihi died the sultan's seat was empty. Everything was quiet until 2010, when the FKN in Palembang selected Buton to host the eighth FKN in 2012. The selection alerted government officials as they had to find someone who could represented the Sultanate. Butonese aristocrats were also anxious and embarrased to know that the sultanate lacked a sultan, and choosing a new sultan was a very difficult task because the *adat*-council was also empty and therefore could not perform its duty to elect the new sultan. In 2011, some people claiming to be the *adat*-leaders in Buton gathered to revive the Sultanate of Buton, and their first step was to re-activate the *adat* council. A few months later the new members of *adat*-council gathered and held a session to elect the sultan. They eventually appointed La Ode Muhammad Ja'far, La Ode Manarfa's nephew, as the new Sultan of Buton. The inauguration ritual of the new sultan took place on May 19, 2012 at the most sacred site of the palace complex (*batu popaua*).

The election and inauguration of Ja'far as the new Sultan of Buton remained controversial. Some Butonese aristocrats refused to acknowledge the Sultan, claiming that because the *adat*-council was illegitimate, its decision was therefore could not be justified. Despite that, the aristocrats remained passive and made no effort to challenge the newly appointed sultan. The biggest challenge came from the local government. When Ja'far was inaugurated at the *batu popaua*, no city government officials attended the ceremony. The local government went further to issue a certificate acknowledging La Ode Ja'far Hibali as the new Sultan of Buton. This government's move irritated the La Ode Muhammad Ja'far faction and many aristocrats who perceived that the government had interfered too deeply in *adat* matters. Even though La Ode Ja'far Hibali was the cousin of La Ode Muhammad Ja'far, his maneuver annoyed the Butonese royal family. Since then, the Butonese public has talked about the conflict as the conflict between an "*adat* sultan" (*sultan adat*) and a "certificate sultan" (*sultan piagam*).

The conflict between the two sultans peaked at the 2012 FKN. Both sultans attended FKN activities and their presence at the event confused other kings and embarrassed the Butonese royal family. As the Sultan of Aceh wondered, "I do not know which one the Sultan of Buton is." The son of the former secretary of the Buton sultanate also remarked, "This incident is a slap to our face (*tamparan ke muka*). Buton sultanate should be ashamed that this incident was taking place in front of *rajas* and *sultans* from all over the country." The Ja'far faction reacted fervently to the presence of Ja'far Hibali. At a ceremony before the street parade commenced, the *kapitalao* (prime minister) of Ja'far went berserk, drawing his sword out and warning anyone to accept the decision of the *adat*-council. In

Butonese *adat*-norm, the *kapitalao*'s gesture represented a very strong statement that no one was allowed to question the sultan. In the past, if the *kapitalao* drew his sword, he was expected to behead someone to prove that the statement he made was a serious one.

The incident between the two sultans of Buton illustrates how performativity shapes legitimacy. A sultan's legitimacy as an indigenous leader needs to be reiterated continuously through gestures and appearances. When his legitimacy is questioned, the aristocrat must reclaim his selfhood back through gestures and performances. At the festival, the competition over selfhood also took place on the stage between the government official and Sultan Ja'far. During the opening ceremony at the Baubau City Hall, the Governor of Southeastern Sulawesi appeared on the stage wearing a prestigious traditional dress specifically designed to honor prominent guests. However, the sultan dressed in a simple traditional costume for receiving regular guests. Butonese aristocrats sensed this gesture as the governor's symbolic attempt to overpower the sultan and the sultanate. Wearing a more superior costume than the sultan's dress, the governor was like saying that he was more important than the sultan.

Verbal exchanges among participants of the FKN revealed another dimension in the production of selfhood. To address each other, the *rajas* and *sultans* say "*Yang Mulia*" (Your Highness). However, this intersubjective address does not always connote an acknowledgement of power bestowed on the individual. In everyday contexts beyond the formal setting of the FKN ceremonies and meetings, the words act simply as a mode of address with no reference to a certain source of authoritative power. My ethnographic observation at the Baubau Airport demonstrated this point. As people were lining up at the airline counter, a group of FKN delegates came, some still wearing their elaborate traditional costumes. They were talking to each other, and apparently a sultan was in the group indicated by repeated uses of "Yang Mulia" to address the person. However, people at the counter disregarded the sultan and continued with their check-in business without allowing the sultan to cut through the line. The words "Yang Mulia" could not draw their attention to the presence of a high-ranking aristocrat in the crowd. In other words, although the word "Yang Mulia" delivers a sense of aristocratic subjectivity in its everyday use among the aristocrats, the word had no power to call for other people to acknowledge the speaker and its interlocutor. If a *raja* or a *sultan* received and offered a recognition of aristocratic subjectivity through the intersubjective mode of address, other people perceived the scene of speaking as a disinterested dialogue. Only the aristocrats did employ the words "Yang Mulia" to deliver and recognize the sense of aristocratic-self.

6 Conclusion: The Contexts for Accounts of Indigeneity

In this paper I analyze how postcolonial aristocrats in Indonesia have resorted to cultural realms and deploy cultural resources to reinstitute their symbolic roles, give accounts of themselves, and find a place in the contemporary discourse on indigeneity. The relation of power and the accounts of the noble self enacted during the court festival held in Buton reveal how aristocrats evaluate their political position to find room to maneuver in the decentralized political system and to recuperate aristocratic norms. Contextualized in this intricate web of power relations among the court, the state, and the inner-self are questions related to indigeneity, cultural performativity, and the meaning of *adat*.

The first historical context shaping the relationship between the local courts and the state is the creation and the abolishment of *swapraja* (self-regulated) domains. The courts rely on the claim over ownership of landed property to assert their cultural sovereignty, and therefore any event that leads to the transfer or the elimination of the *swapraja* rights would affect the claim of sovereignty. The current effort of the members of the FKIKN to actively influence the legal drafting of the *Law on the Recognition and Protection of Adat Communities* reflects an attempt to reclaim the ownership of *adat* land and in so doing to reinstitute cultural sovereignty.

The post-1998 decentralization policy is the second postcolonial context that affects the effort of the *rajas* and *sultans* to reclaim their roles as political actors and *adat* leaders. The aristocrats have found room for maneuvers in local elections which they can use to influence local decision-making processes and promote the interests of the aristocracy. At the same time, by taking part in local elections, the aristocrats challenge government officials who also run in the election. The provincial and district elections in Southeastern Sulawesi and the dispute over Yogyakarta Sultanate's status as a special region (*daerah istimewa*) illustrate this confrontation between the aristocrats and the state officials.

The third historical context deals with the politics of display. The colonial and the New Order politics of culture have privileged arts, material cultures, and musics in their definition of *adat* and in the expression of indigeneity. They have paid less attention to legal norms, language, and traditional knowledge. The practice of cultural displays emphasizes the symbolic authority of the court and the power of the state in defining what should be included and excluded from the notion of culture. The New Order regime relied on the politics of *pameran pembangunan* (the exhibition of development) and *pawai pembangunan* (the carnival of development) to assert the regime's cultural authority. These practices of display limit the notion of indigeneity by emphasizing certain elements of culture and discarding others. This paper suggests that the politics of display continues to frame the relationship between the aristocrats and the state in the post-New Order time as the Buton Keraton Festival has demonstrated.

Embodied gestures and verbal exchanges are everyday practices the aristocrats choose to assert and tell the stories of their noble-self. Indigeneity enters its ethical domain through the enactments of proper gestures and language spoken to mark and address a legitimate *raja* or *sultan*. During the FKNs, the *rajas* and *sultans* were expected to behave properly as legitimate *adat*-leaders by wearing appropriate royal costumes, following proper rituals, and speaking with courteous word choices. In this sense, indigeneity as it is enacted in everyday life resembles a technology of selfhood. It calls for the *rajas* and *sultans* to discipline themselves according to their indigenous norms.

Bibliography

Ardhana, I. Ketut
2005 Pemerintahan Pusat dan Swapraja: Masalah Sentralisasi dan Desentralisasi. *Masyarakat dan Budaya* 7 (2): 52–68.

Arizona, Yanze and Erasmus Cahyadi
2013 The Revival of Indigenous Peoples. Contestations Over a Special Legislation on *Masyarakat Adat*. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Brigitta Hauser-Schäublin (ed.), 43–62. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Butler, Judith
2005 Giving an Account of Oneself. New York: Fordham University Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta (ed.)
2013 *Adat* and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Klinken, Gerry v.
2007 Return of the Sultans. The Communitarian Turn in Local Politics. *In* The Revival of Tradition in Indonesian Politics. Jamie S. Davidson and David Henley (eds.), 149–169. London: Routledge.

Kuper, Adam
2003 The Return of the Native. Current Anthropology 44 (3): 398–402.

Li, Tania Murray
2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia. Resource Politics and the Tribal Slot. Comparative Studies in Society and History 42 (1): 149–179.

Merlan, Francesca
2013 From a Comparative Perspective. *In* Adat and Indigeneity in Indonesia. Brigitta Hauser-Schäublin (ed.), 185–200. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Moniaga, Sandra
2004 Emerging Indigenous Peoples Movement in Indonesia. Focus 36 (June): 2–4.

Pemberton, John
1994 On the Subject of "Java." Ithaca: Cornell University Press.

Thufail, Fadjar
2013 Becoming Aristocrats: *Keraton* in the Politics of *Adat*. *In Adat* and Indigeneity in Indonesia. Brigitta Hauser-Schäublin, (ed.), 167-184. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Klänge und Töne als Cultural Property? Medienarchive, klingendes Kulturgut und die Bedeutung der Technik für die kulturelle Aneignung der Klangwelt[1]

Johannes Müske und Thomas Hengartner

1 Einleitung

Klänge und Töne sind omnipräsente Elemente unserer sinnlichen Umwelt. Im Alltag thematisiert, treten sie vor allem als Wohlklang oder als „Lärm" in Erscheinung. Typische Pressemeldungen behandeln Konzertberichte, aber auch Lärmkonflikte, wie etwa die regelmäßige Berichterstattung um den Lärm der Güterzüge im UNESCO-Welterbe Oberes Mittelrheintal (Die Zeit 2012). In kulturwissenschaftlicher Verwendung betont der weit gefasste Begriff „Klang" hingegen die kulturelle Dimension aller vernehmbaren Klänge, womit zugleich auf das Hören sowie das „Allerweltswissen" (Berger/Luckmann 1970: 16, passim) über die Klangwelt verwiesen wird und anderseits bestimmte begriffliche Wertungen und Verengungen (Lärm, Musik) vermieden werden.[2] Mit dem Fokus auf Klänge und Töne als kultu-

---

[1] Der Artikel basiert in Teilen auf Hengartner, Thomas und Johannes Müske (2012): Klangspeicher und die Aneignung von Kultur: Medienarchive und die (Nicht-)Konstituierung von Cultural Property. Info 7: Zeitschrift des Vereins für Medieninformation und Mediendokumentation 27(1): 3–8. Für wertvolle Hinweise danken wir Stefan Groth (Duisburg) und Klaus Schönberger (Klagenfurt).

[2] Der schweizerische Kulturgeograf Justin Winkler fasst Klang als „den Oberbegriff für das akustisch Vernehmbare, sowohl das in der Wahrnehmung des hörenden Subjekts erscheinende als auch das im

relle Güter verbindet dieser Beitrag zwei Themenbereiche, die gegenwärtig in den Geisteswissenschaften auf breites Interesse stoßen. Zum einen handelt es sich um die kulturwissenschaftliche Erforschung der Sinne (*anthropology of the senses*), die nach den kulturellen Wertzuschreibungen, Ordnungen, und Ästhetiken im Zusammenhang mit der Wahrnehmung fragt und das Sinnliche in die ethnografische Praxis einzubeziehen sucht. Zum anderen geht es um die Thematik von Cultural Property und mit der Frage, wer Kulturgüter nutzen oder Gewinn aus ihrer Inwertsetzung ziehen darf, ebenfalls um kulturelle Werte und ihre Valorisierung. Gespeicherte Klänge in Schallarchiven eignen sich als Forschungsgegenstand in diesem Zusammenhang besonders, da Klänge eine wichtige Rolle in der alltäglichen Wahrnehmung spielen, auch wenn innerhalb der „westlichen" Wahrnehmungsökonomie dem Sehsinn im Alltag und in der Forschung eine dominierende Funktion zugeschrieben wird (Visualismus).[3]

Insbesondere in gespeicherter Form werden Klänge zum Gegenstand monetärer Inwertsetzungen – durch ihre Fixierung werden Klänge und Töne zur Ware, die in Form von LPs oder anderen Speicherformaten gehandelt werden oder medial übertragen[4] werden kann. In fixierter Form werden designte Sounds und Kompositionen bereits weitreichend vom Urheber- und Markenschutzrecht geschützt, auch im internationalen Rahmen.[5] Daher sind Klänge und Töne bisher in den internationalen Verhandlungen über kulturelles Eigentum (Cultural Property) und in der entsprechenden wissenschaftlichen Literatur kaum in Erscheinung getreten, während in Bezug auf traditionelle Wissensbestände und Objekte aus dem Bereich des kulturellen Erbes debattiert wird, wie sie geschützt werden können und wer solche kulturellen Elemente nutzen darf. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang in Bezug auf Klänge stellt, ist, ob auf Datenträgern fixierte kulturelle Elemente auch Objekte von kulturellen Eigentumsverhandlungen sein können, womit vor allem – und abseits monetärer Inwertsetzungen – die memopolitische Valorisierung als „klingendes Kulturgut" bezeichnet ist. Begrifflich spielt Cultural Property zwar in den Selbstverhandlungen des Feldes[6] der MedienarchivarInnen keine Rolle. In der Praxis kann jedoch durchaus von kulturellen

physikalischen Draussen Klingende. Ihm sind begrifflich untergeordnet die musikalischen ‚Töne', die sprachlichen ‚Laute' sowie die ‚Geräusche'." (Winkler 2006: 10).

[3] Vgl. zur Kritik des Visualismus genauer z. B. Johannes Fabian (2002: 105–141, mit weiteren Nachweisen).

[4] Dem Medienarchäologen Wolfgang Ernst zufolge (anknüpfend an Marshall McLuhan) liegt das „Wesen [der audiovisuellen Medien] – technisch und ästhetisch – nicht mehr primär in der Speicherung, sondern in der Übertragung" (Ernst 2007: 11), womit Wertschöpfungen sich weniger aus dem Eigentum als vielmehr aus dem Zugang zu audiovisuellen Dokumenten ergeben, was im Zeitalter der *streaming media* noch einmal eine neue Bedeutung erhält.

[5] Vgl. Dommann (2014) einführend zur Geschichte des Copyrights im Zusammenhang mit der technischen Entwicklung der Medien.

[6] Zum Feldbegriff bei Pierre Bourdieu vgl. z.B. Bourdieu und Wacquant (1996).

Aneignungen klingenden Kulturguts gesprochen werden, denn erstens wirkt das Urheberrecht „automatisch" aneignend, indem es exklusive Nutzungen und Eigentumsansprüche an komponierten und dauerhaft gespeicherten Klängen[7] begründet, und zweitens erfolgen über nationale Aufbewahrungsstrategien symbolische Aneignungen von Klängen als klingende (Kultur-)Güter.

Doch unter welchen Rahmenbedingungen wird das, was im Bedarfsfall als akustisches Kulturerbe reklamiert werden kann, überhaupt verdauert und aufbewahrt? Der vorliegende Beitrag untersucht die kulturelle Aneignung von Klängen und Tönen im Kontext institutioneller Medienarchive. Zunächst werden aus Perspektive einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung relevante Dimensionen kultureller Aneignung vorgestellt. Zweitens wird die Bedeutung der Technik für die Entstehung von Cultural Property genauer untersucht, indem am Beispiel der dauerhaften Fixierung von Klängen die Bezüge zwischen dem Schutz von geistigem Eigentum und dem UNESCO-Weltdokumentenerbe herausgearbeitet werden. Anschließend fragen wir, inwiefern Inwertsetzungen gespeicherter Klänge und Töne im Rahmen von Kulturpolitiken nur eingeschränkt möglich sind – zumal sich Valorisierungen des „klingenden Kulturguts" durch das Urheberrecht und institutionelle Rahmenbedingungen (insbesondere von Rundfunkarchiven) in einem Spannungsfeld zwischen freier Zirkulation und rechtlicher Gebundenheit bewegen. Unvermutet finden Aneignungen der Klangwelt dort Freiräume, wo Klänge nicht fixiert sind und flüchtig bleiben, wie ausblickend am Beispiel der „Klangwelt Toggenburg" dargelegt wird.

Die Untersuchung der Archivierungspraktiken stützt sich auf zahlreiche Experten-Interviews mit MedienarchivarInnen und -dokumentarInnen, auf Feldforschung an Medienarchivtagungen und -anlässen sowie auf die Auswertung der Verbandspublikationen, insbesondere der Fachzeitschrift des Vereins für Medieninformation und Mediendokumentation *Info 7*, in welcher wiederum auch einschlägige Ergebnisse des Projekts publiziert wurden.[8]

---

[7] Es wird die alltagssprachliche Begrifflichkeit Klangspeicherung verwendet; genau genommen handelt es sich um gespeicherte Daten, die, mit entsprechender Tontechnik reproduziert, Klänge erzeugen, die ähnlich klingen wie die aufgenommene Quelle.

[8] Vgl. Anm. 1 sowie Hengartner 2013, 2002a. Insgesamt wurden 16 ausführliche Interviews mit 24 MedienarchivarInnen und -dokumentarInnen aus unterschiedlichen Archivinstitutionen geführt. Die Kontakte wurden bei den Tagungen des Vereins für Medieninformation und Mediendokumentation (vfm-Frühjahrstagungen 2009–2011, 2013) und bei den Jahrestagungen der International Association of Sound and Audiovisual Archives (iasa), Ländergruppe Deutschland/Deutschschweiz (2009, 2011) geknüpft. Nicht zuletzt wurde der Projektleiter schon etliche Jahre vor Projektbeginn und wird er auch darüber hinaus als kulturwissenschaftlicher Medienarchivexperte regelmäßig um Stellungnahmen zu memopolitischen Fragen gebeten.

2 Die Wertschätzung der Klangwelt: Technik und Kultur – Dimensionen kultureller Aneignung

Auf Feldforschung auf einer Jahrestagung der *International Association of Sound and Audiovisual Archives* (iasa) *Deutschland-Deutschschweiz*. Auf den Veranstaltungen der KlangarchivarInnen treffen sich MitarbeiterInnen von institutionellen Medienarchiven und Bibliotheken, aber auch die LiebhaberInnen und SammlerInnen historischer Tondokumente. Sie tauschen sich über Digitalisierungstechniken, Aufbewahrungsverfahren, interessante Bestände und Forschungsprojekte mit audiovisuellen Quellen aus. Am Abend betreten die Bühne: die *Sixtonics*, eine Band im Stil der *Comedian Harmonists* samt (E-)Klavier, ein altes Trümbach-Aufnahmegerät, mit dem man ab den 1930er Jahren Tonaufnahmen auf sogenannten „Direktschnittplatten“ aus Decelith anfertigte, und ein historisches RFT-Flaschen-Mikrofon. Die Sänger stellen sich in einem Halbkreis um das Mikrofon auf, und da dieses besonders die mittleren Frequenzen betont, muss der Bassist noch etwas näher herantreten. Das Publikum wartet gebannt. Nach einer kurzen Ankündigung des Liedes intonieren die Sixtonics ihr erstes Stück. Im Anschluss an die Aufnahme wird die Schneidemaschine an einen zeitgenössischen Verstärker angeschlossen, und die Decelith-Direktschnittplatte erklingt. Applaus.[9]

Das Beispiel illustriert die Vielschichtigkeit des Begriffs der Aneignung – in Bezug auf Klänge sind zumindest die Ebenen der Wahrnehmung, der Speicherung und des Copyrights, aber auch ästhetische Dispositionen zu fassen. Ebenso verweist es aber auch auf unterschiedliche Facetten des Konzepts Cultural Property, das nicht nur kulturelles Eigentum im rechtlichen Sinn meint, das den Schwerpunkt der Debatten bildet – also die volle Verfügungsgewalt des Eigentümers über ein Gut nach vorheriger „Aneignung“ (*appropriation*, *propertization*) und den Nutzen an seiner „Inwertsetzung“ (*commoditization/commodification, valorisation*) (zum Beispiel Brown 1998; Coombe 2010; Kasten 2004).[10] Im Begriff *property* steckt vielmehr auch die Frage nach dem Eigentümlichen und der Verbindung zum Eigentümer (Plumpe 1979). Die Suche nach den Eigenschaften von kulturellen Gütern, nach

---

[9] Jahrestagung der iasa Ländergruppe Deutschland-Deutschschweiz, 13.–14. November 2009 in München auf Einladung des *Bayerischen Rundfunks*, vgl. http://www.iasa-online.de/bericht_2009.html (Zugriff am 31.01.2015). Klangbeispiel zusammengeschnitten aus Live-Aufnahme und anschließender Reproduktion (Anmoderation des Liedes: Michael Crone, damaliger Vorsitzender der iasa-Ländergruppe D-CH). Aufnahme: Johannes Müske, 13. November 2009, online abrufbar unter https://www.zora.uzh.ch/109947 (Zugriff am 15.3.2015).

[10] Kommodifizierung als Rückübersetzung aus dem Englischen *commodification* (seltener: commoditization, vgl. Kopytoff 1986) beruht auf dem Marx'schen Zur-Ware-Werden und „notiert also zunächst den Skandal, der eintritt, wann immer die Warenform auf zuvor ‚für unveräußerlich Gehaltenes‘ expandiert“ (Haug 2010: 1243). Obwohl diese Begriffsgeschichte durchaus Forschungsagenden wie die „kritische Heritage-Forschung“ rahmt, bleibt sie in der gängigen CP-Literatur meist implizit (Ausnahme: Appadurai 1986). Ebenso handelt es sich bei Aneignung um einen Marx'schen „Schlüsselbegriff“ (Haug 1994: 234).

dem kulturellen Proprium oder dem Authentischen in der Kultur bildet seit den und vor allem auch in deren Anfängen den Gegenstandsbereich ethnografisch forschender Disziplinen, etwa der volkskundlichen Kulturwissenschaften (Bendix 1997). Exemplarisch ließe sich etwa die breit rezipierte Ethnografie *Proper Peasants* (Fél und Hofer 1969) über das ungarische Dorf Átány anführen, die erzählt, wie die Landbevölkerung das kulturell Eigentümliche mit einem traditionellen Lebensstil verknüpft.[11] Aneignung bedeutet hier, dass sich die DorfbewohnerInnen kulturelle Elemente ihrer Vergangenheit praktisch und reflektierend aneignen.[12] Zu untersuchen wären also in Bezug auf Cultural Property nicht nur rechtliche Fragen, wie Akteure etwa über *indigenous rights*, *geographical indications*, UNESCO- oder andere Instrumente ihre Ansprüche an kulturellen Güter begründen, sondern zunächst die Frage: Wie definieren und verhandeln Gruppen überhaupt „ihr" kulturell Eigentümliches? Welche Werte verknüpfen sie mit welchen kulturellen Gütern? Die Aneignung von Kultur geht in diesem Sinn über den (juristisch-ökonomischen) Begriff des Eigentums hinaus und bezieht sich auch auf andere Facetten der Beziehung zwischen Akteuren und ihrer als „eigentümlich" imaginierten Kultur.

In der Alltagskulturforschung ist die Frage, was kulturelle Aneignung ist, Thema aktueller Debatten.[13] Eine im Kontext der Cultural-Property-Literaturen gängige Annäherung versteht darunter: "members of one culture are taking something that originates in another cultural context" (Young und Brunk 2009: 3). Kulturelle Aneignung wird hier in einer postkolonialen Perspektive als ethische Kritik formuliert: Kritisiert werden die Deutungsmacht hegemonialer, also westlicher Akteure über weniger machtvolle, also indigene oder subalterne Gruppen und Kulturen und die Übernahme von Wissen und Dingen, etwa ethnomedizinischem Wissen oder *secret/sacred knowledge* (ebd.; Brown 1998). In dieser Deutungslinie ist der Begriff mit dem juristischen *appropriation*-Begriff identisch und vor allem negativ konnotiert. Er beschreibt diejenigen «Mechanismen der Repräsentation, durch die hegemoniale Kulturen Deutungsmacht über andere Kulturen erlangen und sich

[11] "Átány people often refer to themselves as 'proper peasants', by which they underline the traditional peasant characteristics of their way of life as contrasted with other communities of the area where the traditional way of life has been more dissipated. […] The villagers themselves and the people of the neighboring parishes know that Átány has retained the ancient traditions of peasant life more than the other communities of the region" (Fél und Hofer 1969: 6; 379).

[12] Auf einer weiteren Ebene ist auch das Ethnografieren selbst eine Form der Aneignung von Kultur, die mit komplexen Implikationen einhergeht, wie in der Writing-Culture-Debatte diskutiert wurde (Clifford und Marcus 2010).

[13] Vgl. zum Beispiel das Panel „Aneignung: Zur Aktualität eines kulturwissenschaftlichen Begriffs" auf dem Tübinger Kongress der *Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* (2011), in dem vier Aufsätze unterschiedliche Perspektiven auf kulturelle Aneignung begrifflich-theoretisch und in Fallstudien in den Blick nehmen. Blume, Merkel und Waack unterscheiden drei theoretische Perspektiven kultureller Aneignung: „marxistisch-ästhetisch", „kulturwissenschaftlich-postkolonial" und „performativ-materialbezogen" (2013: 153–155).

kultureller Ausdrucksrepertoires subalterner Gruppen oder Kulturen bemächtigen» (Blume et al. 2013: 154). Kritik an einem Theorieansatz, der kulturelle Aneignung als «Enteignung» fasst und dem Subalternen keine Stimme gibt, kam u.a. aus den Cultural Studies, die *agency* von AlltagsakteurInnen betonen (ebd.).

In den historischen Kultur- und Geisteswissenschaften wird der Aneignungsbegriff oft metaphorisch genutzt, etwa als „Aneignung der Vergangenheit" (Borsdorf et al. 2005). Damit ist die Rekontextualisierung von Vergangenem oder Archiviertem in den Modi der Geschichtsschreibung oder Musealisierung[14] beschrieben. Voraussetzung ist ein „gewisser Grad an Konservierung der Vergangenheit" (ebd.: 7), also die Existenz überlieferter Objekte oder Dokumente. Die Aneignung der Vergangenheit lässt sich in der Systematik des „kulturellen Gedächtnisses" (Assmann 2009) als Wiederbelebung fassen, indem kulturelle Elemente, die aus dem unbelebten Teil des kulturellen Gedächtnisses (Speichergedächtnis) wieder in den Modus des lebendigen Erinnerns aufgenommen werden (Funktionsgedächtnis). Akteure wären hier Museums- oder andere Institutionen des kulturellen Gedächtnisses sowie alle gesellschaftlichen Akteure mit Zugang zu diesen Institutionen.

In den bisherigen Definitionen von Aneignung beginnt der Aneignungsprozess erst an einem Punkt, an dem bereits eine reflektierte Übereinkunft über das kulturelle Element, das angeeignet und valorisiert wird, besteht – kulturelle Aneignung vollzieht sich jedoch auch oft unbemerkt. Studien im Bereich der kulturwissenschaftlichen Technikforschung setzen hier an, indem sie Aneignung in praxeologischer Perspektive als kulturelle „Tat-Sache" (Beck 1997: 349) beschreiben. Erfahrungsgeschichtliche Studien haben etwa die „Natürlichkeit" (Bausinger 1961: passim) von Technischem und „Gewöhnung und Gewohnt-Sein" (Hengartner 2004: 52) an Technik untersucht. Die Natürlichkeit im Umgang mit alltäglicher Technik stellt sich eher als „Kultürlichkeit" (Hengartner 2004) dar, verfolgt man etwa die Veralltäglichung des Radios von einem Informations- und Belehrungsmedium hin zu einem Begleitmedium, das im Hintergrund läuft (Hengartner 2002b) – selbstverständlicher Umgang als Aneignung.

Eine weitere Dimension kultureller Aneignung ist die Wahrnehmung selbst. Für phänomenologische Forschungsansätze bildet die sinnliche Wahrnehmung die Voraussetzung und Grundlage aller Erkenntnis: Die „Unersetzbarkeit der Sinneserfahrung als der spezifischen, unabdingbaren und durch kein anderes Erkenntnismittel zu ersetzenden Grundlage unseres Wissens von der Realwelt" (Plessner 1970: 194f) ist die Prämisse auch einer sinnlich informierten Kulturanthropologie, verbunden mit der Forderung, das Sinnliche aus den Ethnografien nicht zu verbannen sondern wieder methodisch und thematisch einzubeziehen

[14] Vgl. dazu auch Pearce (1994).

(zum Beispiel Bendix 2000; Pink 2009).[15] In dieser Lesart wäre die Pflege von Traditionen, etwa Liedern und Tänzen, eine Form von Cultural Property, das bereits in der wahrnehmenden und performativen Aneignung entsteht und unabhängig davon ist, ob damit schon ideelle oder ökonomische Wertschöpfungen verbunden sind.

Bezieht man die Wahrnehmung der Umwelt als basale Dimension der Weltaneignung ein, so öffnen sich Fragen nach den mit der Wahrnehmung verbundenen ästhetischen[16] Werturteilen. „Prinzipiell kann alles, was sensitiv wahrgenommen werden kann, auch ästhetisch wahrgenommen werden“ (Martin Seel, zit. nach Maase 2008: 18). Ästhetische Werturteile müssen erlernt werden, denn „Erlebnistiefe verlangt Erlebnistraining“ (Gerhard Schulze, zit. nach Maase, ebd.).[17] Die kulturgeschichtliche Formierung bestimmter kultureller „Geschmacksmuster“zeigt sich indirekt in den existierenden (und nicht existierenden) Aufbewahrungsinstitutionen dessen, was als kulturelles Erbe angesehen wird.[18] Möglicherweise können wertphilosophische Theorien weiterhelfen, worauf etwa der Kulturwissenschaftler Harm-Peer Zimmermann hingewiesen hat: Nicht nur sei es ein Nutzen der Historie, wie Nietzsche schrieb, sich gegen die „Zumutungen der ‚modernen Cultur‘ zu wappnen“ (Zimmermann 2014: 52). Kulturerbe reagiere vor allem auf das Bedürfnis der Moderne, sich selbst zu legitimieren, indem die Gesellschaft sich über ihre entsprechenden Institutionen „eine Vergangenheit [gibt], aus der man stammen möchte“ und die für die Gegenwart nützlichen Werte und Normen theatralisch inszeniert (ebd.).

Ein Beispiel dafür, wie solch implizite Agenden in den Umgang mit Klängen und die Auffassung von Musik eingehen, bilden die Pionierarbeiten des „World Soundsape Project“ (WSP), das in den 1960er und -70er Jahren gegen die Zumutungen des Lärms in den modernen Städten antrat. Mit der Verfügbarkeit der

---

[15] Gerade wegen ihrer Flüchtigkeit und aus anderen Gründen sind Klänge, wie auch die nicht-visuelle Wahrnehmung generell, in der (kulturwissenschaftlichen) Forschung bis vor kurzem unterrepräsentiert geblieben und werden erst zunehmend zum Gegenstand einer sinnlich informierten Kulturanalyse (einführend: Classen 1997). Mittlerweile steht nicht nur die Forderung nach der „Einbeziehung der Sinne in die ethnografische Forschung“ (Bendix 2006) im Raum, vielmehr loten erste Arbeiten die Möglichkeiten von „Klängen als ethnografischem Medium“ (Feld und Brenneis 2004) aus.

[16] Ästhetik hier in Bezug auf die populäre Kultur mit Kaspar Maase konzeptualisiert als besondere Qualität des sinnlichen Wahrnehmens, die ins „leicht Meditative“ neigt (Maase 2008: 19).

[17] Denn es „fällt einem das Schöne nicht als Nebenprodukt der Alltagsvollzüge zu, beim gewöhnlichen Fernsehabend, beim routinierten Bügeln oder beim schnellen Schluck Bier während der Gartenarbeit. Nötig sind Fokussierung und Intensität der Wahrnehmung, sinnliche und reflexive Offenheit für die Einmaligkeit des Gegenwärtigen“ (Maase, 2008: 18).

[18] Die Wertschätzung des Alten blickt auf eine lange „westliche“ Geschichte zurück, in der Anciennität, aber auch musikalische Meisterschaft und technische „Errungenschaften“ eine Faszination auslösen. Diese Wertschätzung zeigt sich indirekt an den kommerziellen Erfolgen von „Industrietonträgern“ mit populärer „U“- oder „E“-Musik aber auch an der Unterhaltung von Archiven und Museen, die Instrumente, Komponisten und ihre Werke oder die Technik erforschen und würdigen.

Tonbandtechnologie waren neue Möglichkeiten der Aufzeichnung, Speicherung und Bearbeitung von Klängen und Tönen sowie neue Ästhetisierungspraktiken entstanden. Inspiriert von den künstlerischen Praktiken der *Musique Concrète* begannen die KlangforscherInnen im WSP damit, Tonbandaufnahmen der alltäglichen Klangwelt (*soundscape*) anzufertigen, die sie zu Klanglandschaftskompositionen montierten.[19] Sie gingen wie bei einer Feldforschung vor, indem sie mit Aufnahmegeräten über Land und Stadt reisten, Tonaufnahmen anfertigten und mit BewohnerInnen über ihre Klangwelt sprachen. Dabei idealisierten sie ländliche und vorindustrielle Klanglandschaften als „Hi-Fi-Soundscape" und setzten diese in einen Gegensatz zu urbanen und rauschenden „Lo-Fi"-Klanglandschaften (Schafer 1994: 43–87).[20] Heute sind die Aufnahmen Bestandteil des WSP-Archivs.

Kulturelle Aneignung ist ein ethnografisch vielschichtig beschreibbarer Prozess. Neben diesen Aneignungsdimensionen im rechtsphilosophischen und historisch-kulturwissenschaftlichen Sinne ließen sich viele weitere Aneignungsbegriffe in anderen Disziplinen finden.[21] In Bezug auf die Klangwelt ist zunächst systematisch die ästhetische Wahrnehmung als basaler Modus der Weltaneignung von der Aneignung als Speicherung zu unterscheiden, des Weiteren bilden auch Umgangspraxen und Deutungen unterschiedliche Ebenen kultureller Aneignung. Im alltäglichen Umgang mit Klängen und Tönen fließen diese Ebenen ineinander: Klänge, die als wertvoll und besonders erachtet werden, sind der Gegenstand von vielfältigen Archivierungspraktiken, sobald die entsprechende Technik zur Verfügung steht.[22] Die kulturwissenschaftlichen Lesarten kultureller Aneignung betonen die Vielschichtigkeit des Phänomens Cultural Property und vermeiden eine allzu enge Definition als Identität oder Eigentum.

Klang(welt-)Forschung umfasst in einer „technischen Welt" (Bausinger 1961) nicht nur die „natürlich" klingende Umwelt, sondern auch und in erster Linie technisch konservierte und reproduzierte Klänge. Wenn Klänge als klingendes Überlieferungsgut Teil eines „kulturellen Gedächtnisses" sind, treten weitere Fragen hervor, die speziell die Archivierung der Klangwelt betreffen. Denn gerade weil Klänge „ephemer", also flüchtig sind, können sie nur durch Speicher- und

[19] Raymund Murray Schafer und seine KollegInnen verwendeten dabei die seit den 1950er Jahren verfügbaren schweizerischen Nagra-Tonbandgeräte.

[20] Weitere Informationen und Hörbeispiele online: http://www.sfu.ca/~truax/wsp.html (Zugriff am 12.2.2014).

[21] Zu denken wäre etwa an die Aneignung eines Habitus' wie in der Soziologie beschrieben (Bourdieu 1987), aber auch an Kunstwissenschaft (Schneider 2003) oder Pädagogik (Deinet und Reutlinger 2004).

[22] Dies belegen nicht nur die institutionellen Neugründungen der Phonogrammarchive um die vorletzte Jahrhundertwende: Wien 1899; Paris und Berlin 1900, St. Petersburg 1903, Zürich 1909, sondern auch die zahlreich entstehenden privaten Tonbandarchive und Tonband-Abteilungen der volkskundlichen Liederarchive seit den 1950er Jahren; vgl. exemplarisch die Geschichte des Dänischen Phonogrammarchivs Holzapfel (2013).

Reproduktionstechnik zum „Gegenstand" von Gedächtnis- beziehungsweise Memo-Politiken werden.

3 Klingendes Kulturgut: Technik als conditio sine qua non

Gerade die Möglichkeit, Sinnesdaten zu speichern, macht aufgezeichnete und überlieferte Klangereignisse zu etwas Bedeutsamem, denn ihr Vorhandensein setzt voraus, „daß etwas aufhörte, sich nicht zu schreiben" (Kittler 1986: 9). Klangsammlungen finden sich zu einem erheblichen Teil in Medienarchiven, hier verstanden als Aufbewahrungsorte, die der Logik ihrer Trägerinstitutionen gehorchen.[23] Kulturelle Werte sind ausschlaggebend für die Entstehung und Überlieferung von Klangarchivalien, weil sonst keine Investitionen in Entstehung und Sammlung, Erhaltung und Erforschung von Klangdokumenten flössen. (Die Phonogrammarchiv-Sammlungen belegen dies sogar numerisch: im Wiener Phonogrammarchiv etwa findet sich ein Stimmportrait des Kaisers Franz Joseph I. – welche andere Archivnummer könnten die Tonträger haben als *Ph 1–3*?) Implizite ästhetische Werthaltungen begründen die Speicherung und Überlieferung historischer Tondokumente.[24] Authentizität und Anciennität der Tondokumente sind wichtige Kriterien für die KlangarchivarInnen, wie das Beispiel der Aufnahme-Re-Enactments zeigt. Aber erst das sinnliche Erlebnis der Aufnahmesituation, gehört auf einer Feldforschung mit den Ohren der KlangarchivarInnen, vermittelte die Einsicht, dass es nicht nur die Inhalte, sondern auch die Aufnahme- und Reproduktionstechnik und ihre spezifischen Klangqualitäten sind, die wichtige Bestandteile des klingenden Überlieferungsgutes ausmachen.[25]

---

[23] Vgl. zur Vielfalt des Archivbegriffs in Kunst, Philosophie und Kulturwissenschaften die Beiträge in Ebeling und Günzel (2009).

[24] Oft sind es gerade ästhetische Gründe, die eine Sache in den Status des Kulturguts erheben und seine Bewahrung begründen, wie ein Blick in die Geschichte von Cultural Property zeigt, welches etwa im Haager Abkommen (UNESCO 1954) fast ausschließlich als Kunst resp. Hochkultur verstanden wurde: "Definition of Cultural Property: […] *(a)* moveable and immoveable property of great importance to the cultural heritage of every people, such as monuments of architecture, art or history […] works of art […] collections […] *(b)* buildings whose main and effective purpose is to preserve or exhibit the moveable cultural property defined in sub-paragraph *(a)* such as museums, large libraries and depositories of archives […] *(c)* centres containing a large amount of cultural property as defined in sub-paragraphs *(a)* and *(b)* […]" (UNESCO 1954, Art. 1).

[25] Notiz aus dem Feldtagebuch: „Was mir bei den Vorträgen und durch die Gesangs-Vorführungen plötzlich bewusst wurde: der große Wert, den der Ton an sich für die Archivare hat. Ein Archivar erzählte von einem Projekt, bei dem er die ganze Walzen-Repro- und Digitalisierungstechnik aus Wien nach Berlin gekarrt habe (im Cabrio!), um für das Deutsche Musikarchiv alte Walzen zu digitalisieren. Die Hingabe, mit der an der Technik, z. B. den Wandlern, getüftelt wird um einen möglichst guten Ton zu erzeugen, ist bewundernswert. Wobei ‚gut' in diesem Falle bedeutet: authentisch. Denn das Geknarze, bestimmte Tonfärbungen, etc. sollen auf jeden Fall auch digital erhalten bleiben, daher Speicherung immer in einem unreduzierten Datenformat." (J. Müske, Tagebucheintrag, Nov. 2009).

Von ganz besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die Sammlungen in institutionellen Schallarchiven, da diese nicht einfach beliebige (Klang-) Speicher sind, sondern ihnen darüber hinaus eine „Indexfunktion" für die medial reproduzierte und überlieferte Klangwelt (deren Verbreitung, Bedeutung und Wirkung) zukommt. Dies ist auch einer der Gründe, weshalb Schallarchive aus wissenschaftlicher wie aus kulturpolitischer (zum Beispiel UNESCO-)Sicht als zentrale Institutionen zur Bewahrung und Schaffung eines „akustischen Erbes" angesehen und geschätzt werden. Zunehmend wollen Archivinstitutionen ihre Bestände zugänglich machen, wobei aber der Widerspruch zutage tritt, dass die Tondokumente durch das Urheberrecht in ihrer Verwertung und Reproduktion geschützt und damit ihre Nutzungen eingeschränkt sind.[26]

Interessant sind trotz dieses Gegensatzes die Parallelitäten der Funktionsweise von Kulturerberecht und Urheberrecht. Für archivalische Dokumente lancierte die UNESCO 1992 das Programm *Memory of the World* (Weltdokumentenerbe, MOW), welches das Ziel verfolgt, „ein gemeinsames Gedächtnis zu aktivieren" und „[d]okumentarische Zeugnisse von außergewöhnlichem Wert in Archiven, Bibliotheken und Museen" zu sichern und „auf neuen informationstechnischen Wegen bekannt und, soweit möglich, zugänglich" zu machen (Deutsche UNESCO-Kommission 2010: 4).[27] Das MOW unterscheidet zwei „Komponenten" eines Dokuments: "information content and the carrier on which it resides" (UNESCO 2002: Art. 2.6). Damit setzt das Programm voraus, dass das gelistete *documentary heritage* in einer dauerhaft gespeicherten Form vorliegt. So schützt Deutschland zum Beispiel eine erste Ausgabe von Grimms Kinder- und Hausmärchen und ein Beethoven-Autograph der *Neunten*, Österreich *naturgemäß*[28] den Originalvertrag des Wiener Kongresses und die Schweiz Sammlungen von J.-J. Rousseau und vom *Montreux Jazz Festival*.[29] Mit der Betonung des dauerhaften Schutzes formuliert das MOW dieselbe Hauptvoraussetzung für den Schutz kultureller Elemente wie etwa der *U.S. Copyright Act* – nur, dass es sich bei den Inhalten nicht um ein originales Werk eines Autors handelt, sondern um ein Dokument von „Einzigartigkeit und Weltbedeutung" (UNESCO 2010: 8).[30]

---

[26] Einen Überblick über die Thematik bietet Derclaye (2010).

[27] Bewerben können sich für das Antragsverfahren Staaten beziehungsweise die jeweiligen kulturhoheitlichen Einheiten, etwa die Bundesländer oder Kantone resp. ihre Archive, Bibliotheken und anderen Gedächtnisinstitutionen. Neben dem außergewöhnlichen Wert für die Menschheit müssen die Staaten Schutzmaßnahmen und die Zugänglichkeit nachweisen, was heute immer mehr über digitale Ressourcen gewährleistet wird.

[28] Um es mit Thomas Bernhard zu sagen.

[29] Der Anteil von audiovisuellen Dokumenten am MOW ist klein: von 300 MOW-Einträgen enthalten 26 audio-visuelle Materialien; bezieht man papierne Dokumente mit musikalischen Inhalten (Noten von Komponisten, Folk/Gospel-Archive) mit ein, erhöht sich die Anzahl auf 40 (Stand 2014).

[30] "Copyright protection subsists […] in original works of authorship fixed in any tangible medium of expression, now known or later developed, from which they can be perceived, reproduced, or

Wie stark sich Copyright-Konzepte über die UNESCO-Richtlinien in die Konzeption von audiovisuellem Kulturgut eingeschrieben haben und von dort auf andere Heritage-Regeln zurückwirken, zeigt die Definition von „klingendem Kulturgut" der Schweizer Nationalphonothek:

> Die Schweizer Nationalphonothek hat den Erwerb, die Aufbewahrung, die Klassifizierung und die Wiedergabe des klingenden Kulturguts der Schweiz beziehungsweise das für die Schweiz von Bedeutung ist, sowohl in Form von physischen Datenträgern als auch Informatikdatenträgern, zur Aufgabe. Insbesondere gehören zu diesem Kulturgut: a) kommerzielle Tondokumente, die in der Schweiz produziert werden; b) Tondokumente, die im Ausland produziert werden und deren Inhalt für das kulturelle Leben der Schweiz von Bedeutung ist; c) nicht kommerzielle Tondokumente, die sich aus der wissenschaftlichen Forschung ergeben; d) nicht kommerzielle Tondokumente, insbesondere die ‚Helvetica'-Aufzeichnungen von Rundfunkanstalten. (Schweizer Nationalphonothek o.J.)

Deutlich wird das (nationale) klingende Kulturgut von der klingenden Überlieferung allgemein abgrenzt, und ebenso deutlich werden die UNESCO-Ziele Aufbewahrung und Zugang aufgegriffen. So klar der Sammelauftrag definiert ist,[31] so klar ist auch, dass bei fast allen Tondokumenten, die mehrheitlich aus kommerziellen Produktionen stammen, Urheber- und Verwertungsrechte weiter gelten.[32] Um den Zugang zu gewährleisten, hat die Fonoteca eine pragmatische Bibliothekslösung gefunden (s.u.). Andere Wege, zum Beispiel für wissenschaftliche Klangarchive (ethnografische Sammlungen), liegen in der ressourcenaufwändigen Recherche nach RechteinhaberInnen und der regelmäßigen Überprüfung und Dokumentation, ob die Archivalien etwa für wissenschaftliche Nutzungen oder auch Veröffentlichungen von den AutorInnen freigegeben werden (vgl. Seeger 2001).

Technik ist für die Entstehung klingenden Kulturguts *conditio sine qua non*, indem sie die Materialisierung des Ephemeren ermöglicht, aber auch indem sie die Wahrnehmung für das Ephemere schärft, wie im Falle der Phonogrammarchive

otherwise communicated, either directly or with the aid of a machine or device" (U.S. Copyright Act 1976: § 102).

[31] Für die Schweizer Nationalphonothek gilt das Gesetz der National*bibliothek* – klar erkennbar ist in der Definition der nationalstaatliche Sammelauftrag, der alle die Dokumente als schutzwürdig umfasst, welche einen Bezug zur Schweiz haben.

[32] So heißt es in den General Guidelines des UNESCO-Programms Memory of the World: "The 'rule of law' is respected. That is, contractual obligations, copyright legislation, moral rights, agreements and relationships with donors, depositors or clients are consistently observed and maintained with integrity and transparency […]" UNESCO (2002: 7 f.); ähnlich auch die Präambel der European Convention for the Protection of the Audiovisual Heritage: "The member States of the Council of Europe [...] signatory hereto, [...] Considering that Europe's heritage reflects the cultural identity and diversity of its peoples; […] Aware of the fragility of moving image material and the dangers which threaten its existence and its handing down to future generations; [...] Taking account of the international treaties in force for the protection of copyright and neighbouring rights [...]" (Europaratskonvention 2001; ratifiziert von Deutschland 2013, seit 2014 in Kraft).

oder des World Soundscape Project. Erst mit Hilfe von Ton- und Videodokumentationen können traditionale performative Praktiken und andere flüchtige kulturelle Elemente in Kulturerbe-Programme wie *Memory of the World* einbezogen werden. Entsprechend können auch die Erweiterungen des Konzepts des kulturellen Erbes vom materiellen Kulturgut zur immateriellen Kultur, die sich in den UNESCO-Konventionen von 1972 und 2003 widerspiegeln, gedeutet werden, die ohne die Entwicklung und Verbreitung von Aufzeichnungsmedien, mit denen das Immaterielle dokumentiert werden kann, nicht umsetzbar wären.[33]

4 Archiv-Politiken als Memo-Politiken: Klänge und Töne in Rundfunkarchiven zwischen Kulturerbe und Programmvermögen

Die Wichtigkeit von Klangdokumenten für das „audiovisuelle Erbe" ergibt sich allerdings zunächst weniger aus dem Alter,[34] der Seltenheit, auch nicht (oder nicht nur) aus einem nebulösen *outstanding value,* wie ihn die UNESCO als weltweiter Heritage-Akteur als Nachweis in den Antragsdossiers verlangt, sondern entsteht zunächst einfach aus der Tatsache, dass ein Klangdokument für erhaltenswert befunden und in einem Archiv aufbewahrt wurde. Denn, wie in Medienarchiven wohl-, aber ansonsten kaum bekannt ist, konnten die meisten Archivalien während des „dunklen analogen Zeitalters" nicht aufgehoben werden, weil zum einen die Lagerkapazitäten sehr begrenzt waren und zum anderen auch die Bänder knapp waren und wiederverwendet, das heißt neu überspielt wurden. Und genau das macht die Dokumente, die überliefert und dokumentiert wurden, so wertvoll: sie repräsentieren das Gedächtnis zumindest der archivierenden Institution und damit stellvertretend auch der sozialen Gruppen, die ihre Gedächtnisaufgaben an die Institutionen (wozu auch Museen oder Bibliotheken gehören) delegiert und gesetzlich verankert haben.

Das Erhalten von Medienarchivalien, insbesondere ein nachhaltiger Umgang mit den Klangdokumenten ist zurzeit von großem Interesse innerhalb des Medienarchivsektors, was etwa der Umstand zeigt, dass zwei der jüngsten sogenannten

---

[33] Auch andere UNESCO-Programme setzen die technische Speicherung voraus. Bereits die Empfehlungen zum Schutz der traditionellen Kultur und Folklore (UNESCO 1989) regten die Einrichtung nationaler Inventare, Sammlungen und das Training von ArchivarInnen zur Erhaltung und zum Kopieren bedrohter Bestände an. Die UNESCO-Konvention zum immateriellen Kulturerbe (UNESCO 2003) erwartet von ihren Unterzeichnerstaaten als Safeguarding-Maßnahmen die Dokumentation (Art. 2), das Anlegen von Inventaren (Art. 12) sowie „rechtliche, technische, administrative und finanzielle" Maßnahmen (Art. 13).

[34] Ein (konservatorisches) Kriterium, das in den Forschungsgesprächen vor allen anderen genannt wurde. Umgekehrt dient gerade das Argument der Zeit- und Kontextabhängigkeit der Begründung für formale statt inhaltlicher Klassifikations- und Kassationsregeln.

Frühjahrstagungen (das sind die jährlichen zentralen Fachtagungen der deutschsprachigen Medienarchivare und -dokumentare) dem Erhalt von Werten gewidmet waren: „Werte sichern für Generation Web: Nachhaltige Medieninformation und ökonomischer Wandel“ (Wien 2010) und „Mediale Werte: Vom Bewahren, Verkaufen, Verschenken“ (Dresden 2011) . Zugleich signalisiert die Aufnahme der Kulturerbe-Terminologie („Werte“, „bewahren“) nicht nur einen reflektierten Umgang mit Schlüsselbegriffen des Heritage-Diskurses, sondern verweist auch auf ein kulturpolitisches Selbstverständnis der Schallarchive als einzige quasi-öffentliche Institutionen, die in größerem Umfang Klangdokumente historischer Alltagswelten besitzen.

Das deutsche (aber auch das schweizerische und österreichische) öffentlich-rechtliche Radio und Fernsehen übernimmt zu einem gewissen und gesetzlich festgeschriebenen Grad öffentliche Aufgaben („Programmauftrag“), hauptsächlich die Grundversorgung mit Nachrichten, Information und Unterhaltung und zu einem Teil auch die freiwillige Sicherung des audiovisuellen Erbes. Die Rundfunkarchive sammeln vor allem ihre so genannten Eigenproduktionen und verfolgen keine inhaltliche Sammelstrategie, sondern wenden formalisierte Sammelkriterien (Klassieren und Kassieren) an, das heißt sie sammeln ihre eigenen Produktionen, um sie für das Programm (weiter-)nutzen zu können (Programmvermögen).

Akteure im Feld der institutionellen Medienarchive verwenden zwei unterschiedliche (sich zuweilen widersprechende) Diskurse, um Ziele ihrer Organisationen zu verfolgen. Sie haben die Gemeinsamkeit, dass sie von Werten ausgehen: Der erste Diskurs gruppiert sich um das Programmvermögen und damit eine unternehmerische Strategie, in der die Bewahrung des audiovisuellen Erbes einer Kostenstellenlogik folgt und damit posteriorisiert werden muss (vgl. dazu auch Classen et al. 2011). Denn anders als die Institutionen des kulturellen Gedächtnisses, die klingende Kulturgüter bewahren und zugänglich erhalten beziehungsweise machen wollen, haben Rundfunkarchive als Produktionsarchive ein großes Interesse an der exklusiven Nutzung ihrer Bestände.[35] Der zweite Diskurs ist der „Kultur als Wert-“, sprich: der „Heritage-Diskurs“. Dabei setzen die AutorInnen voraus, dass es Kulturgüter (nämlich die Tonbänder) gibt, die aufgrund ihrer Inhalte (nämlich die gespeicherten Ereignisse) schützenswert sind, wie es der Logik des UNESCO-MOWs entspricht (s.o.). Mit Blick darauf, dass in den Archiven viele Dokumente von potenziellem Interesse für das kulturelle Erbe und Gedächtnis liegen, haben sich die ARD-Rundfunkgesellschaften mit Beteiligung des ZDF

[35] Zudem hindern bestimmte gesetzliche Regelungen am Zugang zu Medienarchivalien, um die Quellen journalistischer Berichterstattungen zu schützen („Medienprivileg“). Es gibt eine datenschutzrechtliche Sonderregelung für Medienanstalten, die es ihnen erlaubt, trotz des Datenschutzrechts umfangreiche Daten in ihren Datenbanken zu speichern und für ihre eigenen Zwecke (Programmauftrag) zu nutzen. Im Umkehrschluss erwähnen MedienarchivarInnen das Medienprivileg im Gespräch, wenn es um die Begründung geht, dass Archivalien nicht für dritte NutzerInnen zugänglich gemacht werden können; vgl. überblicksartig auch Bach (2004).

selbst verpflichtet, audiovisuelle Kulturgüter im Deutschen Rundfunkarchiv (DRA) zu überliefern.[36] Trotz der Bemühungen, die Bestände zugänglich zu machen, bleibt die Nutzung des größten Teils der Bestände dem Rundfunk vorbehalten: Das DRA ist ein reines Nachweisarchiv, dessen Bestände lediglich in den Metadaten[37] nachgewiesen sind. Da Schutz und Zugang zum klingenden Kulturgut nicht vom Programmauftrag abgedeckt sind, bleibt der Zugang zu den Inhalten für Außenstehende schwierig. Der Verweis auf das kulturelle Erbe dient daher eher als taktisches[38] Argument für die Allokation von knappen Ressourcen für das Archiv. Im Ergebnis können aus kulturpolitischer Sicht wünschenswerte Schutz- und Zugangsmaßnahmen nicht getroffen werden, weil die entsprechenden Heritage-Regelungen stets auf die Unverletztlichkeit geltender Urheberrechtsregelungen verweisen.[39]

5 Audio(visuelle) Archive und das Digitalisierungsparadox

Bis in die 1990er Jahre standen AV-Archive am Ende des medialen Produktionsprozesses: Nachdem ein Beitrag gesendet oder eine Forschung beendet worden war, wurde der Datenträger entweder dokumentiert und mit Metadaten versehen (klassiert) oder gelöscht (kassiert). Die heutigen digitalen Produktionsumgebungen bedeuten einen paradigmatischen Wandel, der auch den Umgang mit den Dokumenten betrifft: Rundfunkarchive werden von einem post-Produktions- hin zu einem der Produktion vorgeschalteten Archiv, das nun auch Aufgaben der Qualitätssicherung der digitalen Daten übernimmt, zum Beispiel die digital entstandenen Materialien („*Files*") langfristig auffindbar, zugänglich und in abspielbaren Formaten vorzuhalten (Müske 2012). Sie rücken vom Ende ins Zentrum der medialen Produktion.

Archive speichern mehr und mehr digitale Daten, die automatisiert nur noch mit einem Grundbestand an Metadaten dokumentiert werden.[40] Files enthalten nicht mehr ganze Beiträge oder Sendungen, sondern lediglich Ausschnitte, zum Beispiel eine Interviewsequenz als Teil eines Nachrichtenbeitrags. Mit der Umstellung auf „File Management" entsteht ein alt-neuer Typus von Archiv, sozusagen

[36] Das DRA wurde 1952 in Frankfurt gegründet und bewahrt nicht nur die ältesten deutschen Tondokumente, sondern auch an einem zweiten Standort in Potsdam die aus dem Rundfunk der früheren DDR überlieferten Bestände, vgl. http://www.dra.de/ (Zugriff am 15.2.2015).

[37] Dokumentarische Kontextinformationen zu einem Dokument, die zum Beispiel Autor/in, Erstsendung und Inhalte (Schlagwörter, Inhaltsangaben) erschließen.

[38] Taktik wird hier mit de Certeau (1988) verstanden als kreative oder umfunktionierende Handlung innerhalb einer vorgegebenen Strategie mit dem Ziel, sich gewisse Freiräume zu schaffen.

[39] Vgl. auch Anm. 32.

[40] Vergleichbar etwa mit der digitalen Kamera, die eine digitale Fotografie mit Datum und Uhrzeit versieht.

ein digitales „File-Gewölbe“[41] – bei dem die automatisierte Aufbewahrung (auch im Sinne automatisierter „Selbsterhaltung“ und -erneuerung der Files durch automatisiertes Umkopieren, vgl. Bauer 2010) und die Nutzung, nicht aber die pflegerisch-institutionelle Be- und Verarbeitung im Vordergrund stehen. Sowohl „alte“ (also analoge) Archive wie digitale Datenspeicher können als nicht-menschliche Akteure im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie (vgl. Belliger und Krieger 2006) gedeutet werden: Während in analogen Archiven menschliche Akteure durch Auswahl und Dokumentation[42] die Entstehung von Kulturgütern ermöglichen, formiert nun digitale Speichertechnik aktiv den Horizont akustischer (und auch audiovisueller) medialer Repräsentationen.

IT-basierte Verfahren und Abläufe, die (selektive) Retrodigitalisierung von Alt-Beständen sowie der digitale Eingang neuer Bestände, Ökonomisierungen und rechtliche Rahmenbedingungen haben zu ganz unterschiedlichen Strategien und Szenarien bezüglich Archiven und Kulturerbe beziehungsweise kulturellem Eigentum geführt:

- Schließung der Heritage-Archive: Eine – breit diskutierte – Entwicklung besteht darin, die Schließung institutioneller Kulturerbe-Archive zu erwägen beziehungsweise zu fordern, wie es vorübergehend in der ARD in Bezug auf das Deutsche Rundfunkarchiv erwogen wurde. Als Rechtfertigung für die Schließungspläne diente eine ungleichgewichtige Kosten-Nutzen-Rechnung, da den laufenden Kosten von ca. zwölf Millionen Euro pro Jahr weder ein gesetzlicher Auftrag noch ein unmittelbarer ökonomischer Nutzen entgegensteht, zumal sich aus dem archivischen Potenzial zur „Vergangenheitsvergegenwärtigung“ (Hermann Lübbe) nur wenig einschlägiger Wert schöpfen lässt – eine Sichtweise allerdings, die sich mit Blick auf die aktuellen Möglichkeiten zur Inwertsetzung (statt einer rein programm-vermögensorientierten Perspektive) und die Entwicklungen in Richtung einer zunehmenden der Ökonomisierung von Kultur als deutlich zu kurzsichtig erweisen könnte.[43]
- Öffnung der Heritage-Archive: Einer umgekehrten Strategie hat sich zum Beispiel die *British Broadcasting Corporation* (BBC) verschrieben: Sie investierte – bis rechtliche Probleme den weiteren Ausbau des Unterfangens stoppten – in großem Umfang in die systematische Digitalisierung und die öffentliche Zugänglichmachung ihrer Sammlungen. So wurde unter anderem ein allgemein zugängliches Online-Archiv eingerichtet, das den Zugang zu Dokumenten, die von der BBC als

[41] Um damit die ursprünglich namengebende Bedeutung „Schriftgewölbe“ zu variieren.

[42] Inhaltliche Erschließung von Archivalien anhand von Metadaten zu den Dokumenten.

[43] Die Aussage erfolgt vor dem spekulativen Hintergrund, dass die Möglichkeiten von „Big Data“, abgesehen von der Konsumentenanalyse und -betreuung derzeit noch gar nicht erkennbar sind. Allerdings gibt es erste kleinteilige Tests für das Erschließen neuer Online-Einkommensquellen auf der Basis digitaler Archive; Beispiele sind etwa die sogenannte *Paywall* für Online-Zeitungen oder die „Digital Concert Hall“ der Berliner Philharmoniker.

„britisches Kulturerbe“ klassiert werden, wesentlich vereinfacht.[44] Andere Länder wählten pragmatische Teillösungen, um ihre gesellschaftlichen (Selbst-)Verpflichtungen innerhalb der jeweiligen urheber- und rundfunkrechtlichen Grenzen zu erfüllen. So hat zum Beispiel die Schweizerische Nationalphonothek ein Netzwerk von Hörplätzen in Bibliotheken geschaffen, das einen öffentlichen Zugang zu den digitalisierten Rundfunkproduktionen und Industrietonträgern im geschützten Rahmen öffentlicher Institutionen ermöglicht. Damit ersetzen die Hörstationen nicht nur den rechtlich problematischen Online-Zugang, sondern lassen archivische Kernkompetenzen wie eine hohe Qualität des Klangs, der Metadaten und valide Quellennachweise sichtbar werden.[45] Die österreichische Mediathek mit ihren Medienarbeitsplätzen wählt ein ähnliches Modell, wenngleich mit deutlich weniger Standorten.[46]

Alles in allem zeigt sich eine Situation, die sich mit Ernst Bloch als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (vgl. Bausinger 1987) beschreiben lässt: RundfunkarchivarInnen verwenden den Kulturerbe-Diskurs als taktisches (und symbolisch aufgeladenes) Argument zur Sicherung von Ressourcen. Aber: während die beschränkten Speicherkapazitäten analoger Audio- und AV-Archive erheblich zu einem qualitativ-selektierenden Umgang und damit zu einer wertorientierten Perspektive beitrugen, bilden die hoch-technisierten und praktisch unbeschränkten Datenspeicher den Nährboden für eine vermögensorientierte Archiv-Strategie unter dem Primat des Programms. Der kulturpolitisch motivierte Umgang mit beziehungsweise die Inwertsetzung von kulturellen Gütern indessen wird (außerhalb des Programmauftrags) deutlich posteriorisiert. Die kleineren Mediatheken und Phongramm- und anderen thematischen Heritage-Archive, oder gar Online-Portale wie *Youtube*, können diese Lücke nicht schliessen, da erstere über vergleichsweise geringe technische und personelle Ressourcen und auch nicht über die Materialbreite verfügen und letztere keine verlässliche Datenqualität liefern.

Das heißt, mit der Digitalisierung beziehungsweise im Rahmen digitaler Produktionssettings entsteht ein Paradox: Klänge und Töne können immer weniger Objekte von Verhandlungen um beziehungsweise zu kulturellem Eigentum werden, was in unmittelbarem Zusammenhang mit den aktuellen Rahmenbedingungen für Rundfunkarchive steht. Diese sind in einem doppelten Sinn begrenzt. Zum einen beschränken rechtliche Restriktionen den freien Zugang zu den archivierten Dokumenten. Zum anderen liegen die digital gespeicherten *contents* zunehmend dekontextualisiert vor. Aus kulturwissenschaftlich-historischer Sicht jedoch bilden

---

[44] Vgl. http://www.bbc.co.uk/archive/collections.shtml (Zugriff am 31.01.2015).

[45] Webseite der Nationalphonothek; http://www.fonoteca.ch/green/listeningPlaces_de.htm (Zugriff am 31.01.2012).

[46] Obwohl diese Möglichkeiten über VPN-Clients an sich technisch problemlos umsetzbar sind, kommen sie nur punktuell zur Anwendung, was zum einen auf – „gefühlte“ und reale – rechtliche Vorbehalte, zum Teil aber auch auf die Scheu vor infrastrukturellen Investitionen zurückzuführen ist (vgl. Crone 2011).

Kontextinformationen unabdingbare Voraussetzung für die Nutzung von Archivalien: Ohne Metadaten bleiben AV-Dokumente reine „Schnipsel", deren Status als historisches Dokument unklar und für die Geschichtsschreibung unbrauchbar ist.

6 Ausblick: Cultural Heritage-Ökonomien und der zunehmende Geltungsbereich von Cultural Property

Die Klangwelt entzieht sich weitgehenden Propertisierungen gleich zweifach: die Ephemeralität von Klängen verhindert offenbar allzu wirksame symbolische Inwertsetzungen als Kulturgut; auf der anderen Seite erschweren Copyrigts ebensolche kulturpolitischen Valorisierungen von audiovisuellen Sammlungen.

Verblüffenderweise zeigen sich Aneignungen der Klangwelt, aus denen Inwertsetzungen resultieren, dort, wo Klänge weiter frei zirkulieren können: in der Traditionspflege und im Tourismussektor, die nicht selten eine enge Verbindung eingehen. So hat zum Beispiel der Klang(landschafts)begriff mit seiner konzeptionellen Offenheit und seinem metaphorischen Potenzial eine bemerkenswerte Verbreitung gefunden, die mittlerweile weit über wissenschaftlich-künstlerische Kontexte hinausgeht und bis in die Kulturpolitik reicht. Ein Beispiel bildet die „KlangWelt Toggenburg". Unter dieser Dachmarke werden die

> Aktivitäten und Angebote zusammengefasst, welche die wichtigsten Formen der Musikkultur zwischen Säntis und Churfirsten in der Ostschweiz vermitteln: den Naturjodel, den Alpsegen, die Schellen als Elemente der Alpkultur und das Hackbrett als naturtöniges Saiteninstrument in der Tanzmusik. Kennzeichnend für diese einzigartige, in der einheimischen Bevölkerung stark verwurzelte Klangkultur sind die untemperierten Naturtöne […]. (KlangWelt Toggenburg o.J.)

Kulturelle Aneignung meint hier zunächst die Pflege und Aneignung der „verwurzelten Klangkultur" im Rahmen der Musik- und Traditionspflege. Doch zusätzlich werden die zwischen Musikgruppen, Bevölkerung und TouristInnen zirkulierenden traditionellen Klänge auch monetär inwertgesetzt, was dem liberalen Gedanken entspricht, dass nur das langfristig erhalten werden kann, wofür eine Nachfrage besteht. Gegenwärtig plant der Kanton St. Gallen ein „Klanghaus", das als „Kristallisationspunkt" (Joanelly 2010) die unterschiedlichen Aktivitäten rund um den Säntis bündeln und mit einem Ort versehen soll (vgl. Hochbauamt Kanton St. Gallen o.J.).

Die KlangWelt ist ein Beispiel für der „ästhetischen Ökonomie" (Böhme 2008), bei der Regionen, Orte, Events, Ausstellungen, wissenschaftliche Erkenntnisse und sogar ein Themenwanderweg als Gesamtmarke aufeinander abgestimmt und wirtschaftspolitisch gefördert werden. Ästhetisierung und Inwertsetzung finden ihren Ausdruck in der touristischen Inszenierung („Eventisierung") und im Sounddesign einer ganzen Landschaft, in der das Ohr vor Klangbelästigungen geschützt und mit Wohlklang beschallt werden soll (Abb. 1, 2).





Abb. 1 und 2: „ArCAADia“[47]: Idealisierte Klang-Kultur-Tourismus-Landschaft mit geplantem Klanghaus in Aussen- und Innenansicht (nightnurse images, Zürich; mit freundlicher Genehmigung des Baudepartements, Kanton St. Gallen).

[47] Begriff geliehen von Scheidegger 2009.

Die Ausbreitung von Cultural Property ist im ökonomisch-gesellschaftlichen Kontext eines zunehmenden „kognitiven Kapitalismus“ zu sehen, wie ihn der französische Ökonom Yann Moulier-Boutang beschrieben hat. Der kognitive Kapitalismus beruht auf der zunehmenden Produktivmachung von Wissen, das „die Hauptressource des Wertes“ und „die wichtigste Ressource im Prozess der Wertschöpfung“ ist (Moulier-Boutang 2001: 30). Die Herstellung, Zurverfügungsstellung und Ökonomisierung des Wissens erfolgt durch unterschiedliche Agenturen, wobei Kulturerbe- und Wissenschaftsinstitutionen sowie öffentliche Hand und private Vereinsinitiativen eng zusammenarbeiten. Eine Gesellschaft im Übergangsstadium zum kognitiven Kapitalismus

> zielt darauf ab, ursprünglich außenstehende Ressourcen – so genannte *Externalitäten* – ins Zentrum der Produktionssphäre zu rücken und sie vollständig in die ökonomische – kommerzielle wie nicht kommerzielle – Sphäre zu integrieren. Oft sind es Ressourcen, deren Integration das Aufstellen neuer Regeln institutionellen Charakters erforderlich macht. Die Entwicklung des kognitiven Kapitalismus lässt sich in der Tat nicht ohne eine gewisse Anzahl institutioneller Einrichtungen realisieren, die Aktivitäten, Beziehungen und Eigentumsrechte regeln, deren bisheriger institutioneller Rahmen sich als unzureichend erweist. (Moulier-Boutang 2001: 31)

Mit Hilfe von Institutionen, Ordnungen (zum Beispiel Recht) und Sachsystemen (Technik) werden so Externalitäten (Commons, Allmende) eingehegt und ökonomisch nutzbar, wie es etwa mit Hilfe der UNESCO Konvention von 2003 möglich ist. Die Integration des Immateriellen und zuvor wirtschaftlich nicht Nutzbaren in die Produktionssphäre verläuft parallel zur Entwicklung von Rechtsinstrumenten, mit denen Gruppen exklusive Ansprüche an kulturellen Elementen in immer größerem Maße geltend machen können (Coombe 2010). Philip W. Scher sieht gar einen grundlegenden Wandel der Funktionsweise von Kulturerbe innerhalb der Gesellschaft, weg vom Schutz, hin zur Tourismus-Kulturerbe-Industrie.[48] In Bezug auf das „klingende Kulturgut“ entstehen so paradoxerweise abseits der archivierten Tondokumente neue Ansätze, sich das Ephemere anzueignen: Klingende Heritage-Landschaften, hergestellt in „metakulturellen“ Operationen (Kirshenblatt-Gimblett 2004) von Netzwerken, die als neue Form eines Kultur- und Ökotourismus ineinanderfließende Phänomene wie Klangkunst, Naturschutz, Folklore und Heritage ökonomisch inwertsetzen. Diese nicht-formalisierten und

---

[48] Am Beispiel der USA führt Scher aus: “It is worth noting that the return of the United States to UNESCO in 2003 was made possible by what Bush administration officials cited as key transformations in the management of the organization and a new respect for freedom of the press and free markets. UNESCO had, in the eyes of the United States, moved to a position with regard to neoliberalism that suited the interests of the country. In my view this trend, and the willingness of the United States to return to UNESCO, signal a greater overall shift in the understanding of the role of culture and heritage with regard to UNESCO’s broader mission of promoting peace: namely, that promoting heritage tourism and a heritage industry were key components in promoting global stability.” (Scher 2010: 199).

ephemeren Aneignungsweisen der Klangwelt bilden unerwartete Facetten von *cultural appropriation* und sollen ein Ausgangspunkt sein, Phänomene kultureller Aneignung weiter zu denken, als dies in der verbreiteten Lesart innerhalb der Cultural-Property-Forschungen geschieht. Ein ethnografischer Zugang, der das wenig Bewusstgemachte und Flüchtigbleibende ins Zentrum seiner Analyse stellt, kann dazu beitragen dieser komplexen und weitgehend unthematisierten Aspekte von Kulturgütern gewahr zu werden.

Literatur

Appadurai, Arjun
1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. *In* The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Arjun Appadurai (Hrsg), 3–30. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Aleida
1999 Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck.

Bach, Christoph
2004 Medienarchive und datenschutzrechtliches Medienprivileg. In Mediensammlungen in Deutschland im internationalen Vergleich: Bestände und Zugänge. Haus der Geschichte (Hrsg.), 197–209. Bonn: Haus der Geschichte.

Bauer, Christoph
2010 Sicherung und Zugänglichkeit von AV-Beständen im ORF. Referat, vfm-Frühjahrstagung „Werte sichern für Generation Web", 3.–5. Mai 2010, Wien.

Bausinger, Hermann
1961 Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart: Kohlhammer.
1981 Technik im Alltag: Etappen der Aneignung. Zeitschrift für Volkskunde 77 (2): 227–242.
1987 Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft. Der Deutschunterricht 39 (6): 5–13.

Belliger, Andréa und David J. Krieger (Hrsg.)
2006 ANThology: Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld: Transcript.

Bendix, Regina F.
1997 In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison: University of Wisconsin Press.
2000 The Pleasures of the Ear: Toward an Ethnography of Listening. Cultural Analysis 1: 33–50.
2006 Was über das Auge hinausgeht: Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 102 (1): 71–84.

Berger, Peter L. und Thomas Luckmann
1970 Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Stuttgart: Fischer.

Blume, Judith, Caroline Merkel und Linda Waack
2013 Aneignung/Appropriation 1960–1990: Materialien, Programme, Verfahren. *In* Kultur_Kultur: Denken. Forschen. Darstellen. Reinhard Johler, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hrsg.), 152–159. Münster: Waxmann.

Böhme, Gernot
2008 Zur Kritik der ästhetischen Ökonomie. *In* Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrung der Gegenwart. Kaspar Maase (Hrsg.), 28–41. Frankfurt: Campus.

Borsdorf, Ulrich, Heinrich Theodor Grütter und Jörn Rüsen, Hg.
2005 Die Aneignung der Vergangenheit: Musealisierung und Geschichte. Bielefeld: Transcript.

Bourdieu, Pierre
1987 Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre und Loïc J.D. Wacquant
1996 Die Logik der Felder. *In* Reflexive Anthropologie. Dies. (Hrsg.), 124–147. Frankfurt: Suhrkamp.

Brown, Michael F.
1998 Can Culture Be Copyrighted? In Current Anthropology 39 (2): 193–222.

Classen, Constance
1997 Foundations for an Anthropology of the Senses. International Social Science Journal (UNESCO) 49 (153): 401–412.

Classen, Christoph, Thomas Großmann und Leif Kramp
2011 Zeitgeschichte ohne Bild und Ton? Probleme der Rundfunk-Überlieferung und die Initiative „Audiovisuelles Erbe“. Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 8 (1). Online verfügbar unter http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Classen-Grossmann-Kramp-1-2011 (Zugriff am 28.03.2012).

Clifford, James und George E. Marcus (Hrsg.)
2010 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Coombe, Rosemary
2010 Der zunehmende Geltungsbereich von Cultural Properties und ihrer Politik. In Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer, Stefan Groth (Hrsg.), 235–256. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Crone, Michael
2011 Produktion ist nicht alles: auch die Sicherung des AV-Kulturerbes ist unsere Aufgabe! Info 7 26 (3): 9–12.

Deinet, Ulrich und Christian Reutlinger (Hrsg.)
2004 „Aneignung“ als Bildungskonzept der Sozialpädagik. Wiesbaden: VS-Verlag.

de Certeau, Michel
1988 Die Kunst des Handelns. Berlin: Merve.

Derclaye, Estelle (Hrsg.)
2010 Copyright and Cultural Heritage: Preservation and Access to Works in a Digital World. Cheltenham: Edward Elgar.

Deutsche Unesco Kommission
2010 Gedächtnis der Zukunft: Das UNESCO-Programm „Memory of the World" zum Weltdokumentenerbe. Online verfügbar unter http://www.unesco.de/fileadmin/medien/Dokumente/Bibliothek/100907_A5_MoW_Broschuere_Druckdatei.pdf (Zugriff am 10.08.2012).

Die Zeit
2012 Krach um die Flüsterbremse, Nr. 09/2012 vom 26.2.21012. Online verfügbar unter http://www.zeit.de/2012/09/WOS-Gueterverkehr-Laerm (Zugriff am 31.01.2015).

Dommann, Monika
2014 Autoren und Apparate: Die Geschichte des Copyrights im Medienwandel. Frankfurt: Fischer.

Ebeling, Knut und Stephan Günzel (Hrsg.)
2009 Archivologie: Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten. Berlin: Kadmos Kulturverlag.

Ernst, Wolfgang
2007 Das Gesetz des Gedächtnisses: Medien und Archive am Ende (des 20. Jahrhunderts). Berlin: Kadmos Kulturverlag.

Europaratskonvention
2001 European Convention for the Protection of the Audiovisual Heritage. Online verfügbar unter http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?CL=ENG&CM=1&NT=183 (Zugriff am 31.01.2015).

Fabian, Johannes
2002 Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press.

Fél, Edit und Tamás Hofer
1969 Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village. Chicago: Aldine.

Feld, Steven
1994 From Ethnomusicology to Echo-Muse-Ecology: Reading R. Murray Schafer in the Papua New Guinea Rainforest. The Soundscape Newsletter No. 8: 9–13.

Feld, Steven und Donald Brenneis
2004 Doing Anthropology in Sound. American Ethnologist 31 (4): 461–474.

Haug, Wolfgang Fritz
1994 Stichwort Aneignung. *In* Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.), 234–249. Hamburg: Argument-Verlag
2010 Stichwort Kommodifizierung. *In* Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.), 1243–1255. Hamburg: Argument-Verlag.

Hengartner, Thomas
2002a Von „unnützen Papieren" und anderem Strandgut. (Medien-)Archivmaterialien und ihre Aussagekraft für die Erforschung der Alltagskultur. Info 7 17(2): 74–80.
2002b Der schnelle Weg des Rundfunks in den Alltag. *In* Immer wieder Neues: Wie verändern Erfindungen die Kommunikation. Christopher Oesterreich und Vera Losse (Hrsg.), 103–113. Heidelberg: Braus.
2004 Zur „Kultürlichkeit" von Technik. Ansätze kulturwissenschaftlicher Technikforschung. *In* Technikforschung: zwischen Reflexion und Dokumentation.

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (Hrsg.), 39–57. Bern: SAGW.

2013 Vom Memory spielen. Zum Werden und Werten, Verwerfen und Verwerten von klingendem Kulturgut. Ein Fallbeispiel. Info 7 28(3): 13–19.

Hochbauamt Kanton St. Gallen

o.J. Klanghaus Toggenburg – Thesenkonkurrenz. Online verfügbar unter http://www.hochbau.sg.ch/home/wettbewerbe/klanghaus.html (Zugriff am 31.01.2015).

Holzapfel, Jan-Philipp

2013 „Man gibt mir drei Minuten, um mich an die Zukunft zu wenden". Zur Gründung des dänischen Staatsarchivs für historische Filme und Stimmen 1913. *In* Audioarchive: Tondokumente digitalisieren, erschließen und auswerten. Ruth-E. Mohrmann (Hrsg.) 61–74. Münster: Waxmann.

Joanelly, Tibor

2010 Gestimmte Räume: Zur Thesenkonkurrenz Klanghaus Toggenburg. Werk, Bauen & Wohnen 10/2010: 50–53.

Kasten, Erich

2004 Preface. *In* Properties of Culture, Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Erich Kasten (Hrsg.), 1–5. Berlin: Reimer.

Kittler, Friedrich

1986 Grammophon, Film, Typewriter. Berlin: Brinkmann & Bose.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. Museum International 56 (1–2): 52–65.

Klangwelt Toggenburg

o.J. Webseite der KlangWelt Toggenburg. Online verfügbar unter http://klangwelt.ch/ueber-uns.html (Zugriff am 5.5.2014).

Kopytoff, Igor

1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. *In* The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Arjun Apparudai (Hrsg.), 64–91. Cambridge: Cambridge University Press.

Maase, Kaspar

2008 Einleitung: zur ästhetischen Erfahrung der Gegenwart. *In* Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrung der Gegenwart. Ders. (Hrsg.), 9–26. Frankfurt: Campus.

Moulier-Boutang, Yann

2001 Marx in Kalifornien: Der dritte Kapitalismus und die alte politische Ökonomie. Aus Politik und Zeitgeschichte B 52–53: 29–37.

Müske, Johannes

2012 Von Ton-Trägern und gespeicherten Klängen: Digitalisierungsprozesse und die Veränderung der Arbeit in Medienarchiven. *In* Wissensarbeit und Arbeitswissen: Zur Ethnografie des kognitiven Kapitalismus. Gertraud Koch und Bernd Jürgen Warneken (Hrsg.), 321–334. Frankfurt: Campus.

Pearce, Susan (Hrsg.)

1994 Museums and the Appropriation of Culture. London: The Athlone Press.

Pink, Sarah
2009 Doing Sensory Ethnography. London: Sage.
Plessner, Helmuth
1970 Anthropologie der Sinne. *In* Philosophische Anthropologie. Ders.,187–251. Frankfurt: Fischer.
Plumpe, Gerhard
1979 Eigentum – Eigentümlichkeit. Über den Zusammenhang ästhetischer und juristischer Begriffe im 18. Jahrhundert. Archiv für Begriffsgeschichte 23: 175–196.
Schafer, R. Murray
1994 The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World. Rochester: Destiny Books.
Scheidegger, Tobias
2009 Flanieren in ArCAADia. Digitale Architekturvisualisierungen – Analyse einer unbeachteten Bildgattung. Zürich: Institut für Populäre Kulturen.
Scher, Philip W.
2010 UNESCO Conventions and Culture as a Resource. Journal of Folklore Research 47 (1–2): 197–202.
Schneider, Arnd
2003 On "Appropriation". A Critical Reappraisal of the Concept and its Application in Global Art Practices. Social Anthropology 11 (2): 215–229.
Schweizer Nationalphonothek
o.J. Definition von „klingendes Kulturgut der Schweiz". Online verfügbar unter http://www.fonoteca.ch/red/soundHeritage_de.htm (Zugriff am 31.01.2015).
Seeger, Anthony
2001 Intellectual Property and Audiovisual Archives and Collections. *In* Folk Heritage Collections in Crisis. Council on Library and Information Resources (Hrsg.), 32–50. Washington, D.C.: CLIR. Online verfügbar unter http://www.clir.org/pubs/reports/pub96/rights.html (Zugriff am 31.01.2015).
UNESCO
1954 Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, Den Haag 14. Mai 1954. Online verfügbar unter http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 31.01.2015).
1989 Recommendation on the Safeguarding of Folklore and Traditional Culture. Online verfügbar unter http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 10.08.2012).
2002 Memory of the World: General Guidelines to Safeguard Documentary Heritage. Revised Edition 2002, prepared by Ray Edmondson. Paris: UNESCO. Online verfügbar unter http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001256/125637e.pdf (10.08.2012).
2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2003, Paris, 17. Oktober 2003. Online verfügbar unter http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 27.06.2011).

Winkler, Justin
2006 Klanglandschaften. Untersuchungen zur Konstitution der klanglichen Umwelt in der Wahrnehmungskultur ländlicher Orte in der Schweiz. Basel: Akroama. Online verfügbar unter http://www.iacsa.eu/jw/winkler_klanglandschaften_1995.pdf (Zugriff am 31.01.2015).

Young, James O. und Conrad G. Brunk
2009 Introduction. *In* The Ethics of Cultural Appropriation. Young, James O. und Conrad G. Brunk (Hrsg.): 1–10. Malden: Blackwell.

Zimmermann, Harm-Peer
2014 „Sich eine Vergangenheit geben, aus der man stammen möchte“. Zur Kritik der Heritage-Kritik. *In* Erzählungen als kulturelles Erbe, das kulturelle Erbe als Erzählung. Ingo Schneider und Valeska Flor (Hrsg.), 47–61. Münster: Waxmann.

Aushandlung und Inwertsetzung der Kulturlandschaften Erzgebirge und Mapungubwe

Caren Bergs und Arnika Peselmann

1 Einleitung

1992 wurde die UNESCO-Welterbekonvention um die Subkategorie der Kulturlandschaft ergänzt, um die Dichotomie zwischen Natur- und Kulturerbe zu überbrücken. Vor dem Hintergrund, dass die UNESCO mit der Einführung dieser Kategorie explizit die Einbindung der lokalen Communities[1] einfordert,[2] gehen wir in diesem Beitrag der Frage nach, wie Ernennungen für UNESCO-Kulturlandschaften ausgehandelt werden. Welche Akteure sind hieran beteiligt und auf welche Strategien greifen sie zur Anerkennung ihrer Positionen zurück? Werden Eigentumsansprüche an die Kulturlandschaft gestellt und wie werden diese legitimiert?

In unserem Beitrag[3] diskutieren wir eingangs das Konzept der UNESCO-Kulturlandschaft sowie deren Inwertsetzungsprozesse auf ökonomischer und ide-

---

[1] Der Begriff der "lokalen Communities" ist in den UNESCO-Dokumenten nicht klar definiert und auch in den offiziellen deutschen Übersetzungen lassen die verwendeten Termini „Gruppe" oder „Gemeinschaft" breite Interpretationsräume (vgl. Übereinkommenzur Erhaltung des Immateriellen Kulturerbes, Artikel 2, 1 und 15). Wie diese Räume verhandelt werden, steht im Fokus des Beitrags. Zum besseren Verständnis soll nachfolgend der Community-Begriff des englischen Originals zur Anwendung kommen. Näheres in Kapitel 2 dieses Artikels.

[2] Vgl. UNESCO 1999: §41; UNESCO 2005: Annex 3 Art 12.

[3] Dieser Artikel beruht auf zwei Dissertationsprojekten: Caren Bergs schreibt zu „Inwertsetzung von und Propertisierungsansprüche an materiellen und immateriellen Ressourcen an der Weltkulturerbe-

eller Ebene, die durch die Kulturerbewerdung angestoßen werden. Die Rolle sogenannter "Heritage Professionals" (Smith 2013), denen durch ihren professionellen Hintergrund als KunsthistorikerInnen, ArchäologInnen etc. eine besondere Autorität beim Schutz von Kulturerbe zugesprochen wird, und deren Theoretisierung in den Critical Heritage Studies dienen als Hintergrundfolie zur Vorstellung unserer beider Fallstudien: die bereits 2003 ernannte südafrikanische UNESCO-Weltkulturerbelandschaft Mapungubwe und die bislang nur auf der Tentativliste geführte montane Kulturlandschaft im deutsch-tschechischen Erzgebirge.

Am Beispiel der Vhangona, einer bona fide-Community[4] der Weltkulturerbelandschaft Mapungubwe, soll gezeigt werden, wie diese Community ihr Streben nach politischer und kultureller Anerkennung mit Eigentumsansprüchen an der Weltkulturlandschaft Mapungubwe (*Mapungubwe Cultural Landscape*) sowie deren Deutung verknüpft.

Am Beispiel des deutsch-tschechischen Erzgebirges wird der Entstehungskontext der UNESCO-Bewerbung als „Montane Kulturlandschaft Erzgebirge/Krušnohorí" kritisch nachvollzogen, der als einem gelungenem Bottom-up Ansatz Vorbildcharakter bescheinigt wird. Ein besonderes Augenmerk gilt der Rolle von Heritage Professionals als VermittlerInnen von Wert und der Aushandlung von Erbe in einem Grenzraum mit wechselhafter Geschichte.

2 Kulturlandschafts-Kategorie

Im Jahr des 30. Jubiläums des 1972 geschlossenen Übereinkommens zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt, kurz: UNESCO-Welterbekonvention, lobte der damalige Direktor des Welterbezentrums, Francesco Bandarin die Konvention als ein "living instrument that has continued to evolve in its interpretation to reflect developing notions of what World Heritage [is]" (Vorwort zu Fowler 2003: 8). Damit verwies er explizit auf die Erweiterung von Welterbe um die Subkategorie Kulturlandschaft im Jahr 1992, die die strikte Trennung von Kultur- und Naturerbe überbrücken sollte. In der Welterbekonvention der UNESCO von 1972 wird Erbe klassifiziert in (1) Kulturerbe (Denkmäler, Gebäudeensembles oder Stätten; vgl. Art. 1 der Welterbekonvention) oder (2) Naturerbe (Naturgebilde, geologische und physiographische Erscheinungsformen oder Naturstätten; vgl. Art 2 der Welterbekonvention). Mit dieser Gegenüberstellung von Natur und Kultur reihte sich die Konvention in bestehende Natur- und Kulturschutzregime europä-

landschaft Mapungubwe (Südafrika)" und Arnika Peselmann befasst sich mit der „Aushandlung einer Kulturlandschaft: Praxen des Erbens im deutsch-tschechischen Erzgebirge nach 1989".

[4] Bei den bona fide-Descendants nimmt man aus wissenschaftlicher Perspektive an, dass es sich um die Nachfahren Mapungubwes handelt. Die Communities, die sich selber als Nachfahren Mapungubwes identifizieren, waren aufgefordert, im Vorfeld der Wiederbestattungen Nachweise ihrer Abstammung in Form von Oral Traditions an das federführende *Department of Environmental Affairs and Tourism* abzugeben (Schoeman and Pikirayi 2011: 7).

isch-nordamerikanischer Provenienz ein, die jeweils eigene Praxen und Konzepte, Administrations- und Organisationsstrukturen und eine spezifische Expertise mit entsprechenden Berufsgruppen herausgebildet hatten (Lowenthal 2005).[5] Der Entstehungskontext der Welterbekonvention ist dementsprechend auch durch die Interessen von zwei Expertengruppen geprägt, die sich wie folgt charakterisieren lassen: Während die NaturschützerInnen von der Annahme geleitet waren, je weniger menschlicher Einfluss auf ein Areal wirkt desto besser, nahm der Denkmalschutz Monumente, Gebäudestrukturen und Ruinen als isolierte Phänomene wahr und blendete Wechselwirkungen mit der Umgebung aus (Fowler 2003: 15). Auch die Ausdifferenzierung der beiden Kategorien in konkrete Definitionen, was beispielsweise ein Kulturerbe darstellt, machte deutlich, dass "the Convention text strongly reflected the professional interests of ancient historian, architects and archaeologists, respectively, and made an assumption that heritage is a special class of objects that is defined and studied by 'experts'" (Harrison 2013: 63). Ähnliches gilt auch für Naturerbe. Doch nicht nur die strikte Natur-Kultur-Trennung machte die Anwendung der Welterbekonvention schwierig und führte schließlich zur Einführung der Kulturlandschaftskategorie, sondern auch der Anspruch universeller Gültigkeit.

Der Universalitätsanspruch, den die UNESCO im Kontext der Welterbekonvention formuliert, bezieht sich zum einen auf den universellen Wert, den ein Gebäudeensemble, eine Kulturlandschaft oder ein Naturgebilde wie ein Korallenriff besitzen muss. Er begründet, dass es im höchsten Interesse und der Verantwortung der internationalen Gemeinschaft liegt, dieses „Erbe der Menschheit" für gegenwärtige und zukünftige Generationen zu bewahren und zu schützen (vgl. UNESCO 2013, Paragraph 49). Der „außergewöhnliche universelle Wert" (OUV, gängige Abkürzung für das Englische Outstanding Universal Value), der sich aus historischer, künstlerischer, ästhetischer oder wissenschaftlicher Bedeutung ableitet (Welterbekonvention Artikel 1 und 2), ist das Hauptkriterium zur Aufnahme in die Welterbeliste. Er muss anhand eines Kriterienkatalogs eindeutig im Nominierungsdossier dargelegt werden.[6] Zum anderen bezieht sich der Universalitätsanspruch der Welterbekonvention aber auch darauf, dass sie global relevant und daher universell anwendbar sein muss (Harrison 2013: 116). Allerdings wird die Kultur/Natur-Dichotomie, die ihren Ursprung in den Wissenschafts- und Denktradi-

---

[5] David Lowenthal hat sich mit den Herangehensweisen zum Schutz von Natur- und Kulturerbe befasst, indem er dessen jeweilige Geschichte, Rhetoriken und Politiken in Nordamerika und Europa untersucht und dabei Ähnlichkeiten, aber vor allem Unterschiede herausgearbeitet hat (Lowenthal 2005: 85).

[6] Der OUV wird anhand von 10 Kriterien bestimmt, von denen mindestens eine erfüllt sein muss. Des Weiteren muss die Unversehrtheit (*integrity*) und im Fall von Kulturerbestätten die Echtheit (*authenticity*) gewährleistet sein. Die Kriterien zur Bestimmung dieses OUVs werden vom Welterbekomitee in den seit 1977 herausgebrachten Operativen Richtlinien für die Durchführung zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt festgelegt, aber auch immer wieder überarbeitet, um der Entwicklung des Welterbekonzeptes Rechnung zu tragen.

tionen der europäischen Moderne hat (Harrison 2013: 204f.), genau diesem universellen Gültigkeitsanspruch nicht gerecht. Das wurde insbesondere am Fall des australischen Ulura Kata Tjuta Nationalpark deutlich, der 1987 auf die Weltnaturerbeliste gesetzt wurde. Dass durch Fokussierung auf das Naturerbe die kulturell-spirituelle Signifikanz der Landschaft und insbesondere des Uluru/Ayers Rock für die aboriginäre Gruppe der Anangu ignoriert wurde, stieß auf negative Reaktionen vor allem unter den betroffenen Anangu, die gegen ihre fehlende Anerkennung Protest einlegten.[7] Die konzeptionelle Beschränktheit auf Natur- oder Kulturerbe[8] machte die Welterbekonvention nicht nur angesichts der weltweiten Breite von Mensch-Umwelt-Taxonomien wenig praktikabel; auch europäische Beispiele wie der britische Lake District National Park, der neben seinen „natürlichen" Qualitäten auch noch wirtschaftlich genutzt und bewohnt wird, das heißt kulturelle Signifikanz hat, ließ sich im Welterbekontext nicht verorten (Aplin 2007). Die Einführung der Subkategorie Kulturlandschaft kann als Teil einer "series of conceptual 'crises'"(Harrison 2013: 115) – zu der auch die Einführung von immateriellem Kulturerbe gehört – bezeichnet werden, die durch den Universalitätsanspruch bereits in der Konvention angelegt ist.[9]

Mithilfe einer interdisziplinären ExpertInnengruppe wurde eine Definition der Kategorie Kulturlandschaft erarbeitet:

> Cultural landscapes are cultural properties and represent the "combined works of nature and of man" designated in Article 1 of the Convention. They are illustrative of the evolution of human society and settlement over time, under the influence of the physical constraints and/or opportunities presented by their natural environment and of successive social, economic and cultural forces, both external and internal. (UNESCO 2013, Chapter IIA § 47)

Als wesentliche Hilfestellung zur Identifizierung von Kulturlandschaften wurden diese in drei Subkategorien unterteilt:

> 1. […] von Menschen künstlerisch gestaltete Landschaften (Parks und Gärten), wie zum Beispiel die gestalteten Parklandschaften von Lednice-Valtice in Tschechien oder das Gartenreich von Dessau-Wörlitz in Deutschland;

---

[7] Mit einer Anerkennung der kulturellen Bedeutung des Ulura war die Hoffnung verbunden, TouristInnen für die spirituelle Signifikanz des Berges für die Anangu zu sensibilisieren und vom Besteigen abzuhalten bzw. den Zutritt ganz zu unterbinden (vgl. Harrisson 2013: 122).

[8] Die Kategorie der Mixed Sites, bei dem sowohl Kriterien für ein Natur- als auch ein Kulturerbe erfüllt sein müssen (vgl. UNESCO 2013) existierte bereits vor Einführung der Kulturlandschaft und wird auch nach wie vor beibehalten.

[9] "[…] it was only because the World Heritage Convention was expressed as a universal convention representing universal heritage values that the criticisms of minorities and marginalised people, and the question of representativeness itself, became a problem which it was important for the World Heritage Committee to address. Indeed, as a 'universal' document, the Convention text itself contained the roots of its own transformation over the coming decades." (Harrison 2013: 117)

> 2. Landschaften, die ihren unverwechselbaren Charakter der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur verdanken, dabei werden lebende (Reisterrassen der Philippinischen Cordillera oder das Mittelrheintal in Deutschland) und fossile Kulturlandschaften (St. Kilda in Großbritannien) unterschieden;
> 3. Landschaften, deren Wert in religiösen, spirituellen, künstlerischen und geschichtlichen Assoziationen liegt, die die Bewohner mit ihnen verbinden (Nationalparks Tongariro und Uluru Kata Tjuta in Neuseeland und Australien). (Rössler 2009a: 114)

Obwohl die Wurzeln des Landschaftskonzepts nicht weniger in der europäischen Moderne liegen als die der Natur-Kultur-Dichotomie (Cosgrove 1985, 2004, 2006; Fischer 2008; Olwig 2009), soll die neue UNESCO-Kategorie vor allem die Teilnahme außereuropäischer Staaten am Welterbeprogramm befördern. In ihrer Evaluation zur Einführung der Kategorie hält Mechthild Rössler, Referentin für Kulturlandschaften am UNESCO-Welterbezentrum (World Heritage Center) fest, dass die Einführung der Kategorie nicht nur positive Auswirkungen auf die kulturelle und insbesondere biologische Diversität habe. Sondern durch ihre weitreichende Definition, die auch spirituelle und religiöse Kulturlandschaften einschließt (Kategorie 3, Assoziative Landschaften, würde die Welterbeliste „unter anderem für indigene Völker und autochthone Kulturen" geöffnet (Rössler 2009a: 115) und die bisherige Dominanz europäischer Stätten könnte zugunsten neuer Listungen etwa aus der Karibik, Afrika südlich der Sahara und dem Pazifikraum ausgeglichen werden. Damit erweise sich die Kulturlandschaftskategorie als probates Mittel gegen die geographische Ungleichverteilung von Listeneinträgen, wie sie in den von der UNESCO in Auftrag gegebenen Studien der ICOMOS (International Council on Monuments and Sites) belegt sind. In den Studien "Global Strategy for a Representative, Balanced and Credible World Heritage List" (1994) und "The World Heritage List: Filling the Gaps – An Action Plan for the Future" (2004) werden Maßnahmen gegen die ungleiche geographische Verteilung zugunsten europäischer Monumente sowie eine Überrepräsentation von Zeugnissen christlicher Kulturen und historischer Eliten gegenüber Objekten und Stätten jüngerer Epochen, gerade des 20. Jahrhunderts und nicht-christlicher oder vernakulärer Provenienz moniert, da dies dem Anspruch widerspreche, eine repräsentative Liste vom „Erbe der Menschheit" zu erstellen (Seng 2011: 211).[10]

Anders als in der 1972er Konvention, die allein die staatlichen Vertragspartner adressiert, fordert die UNESCO im Zusammenhang mit Kulturlandschaften das Mitwirken und das volle Einverständnis der betroffenen lokalen Communities in den Nominierungsprozess als auch in das Management ein (UNESCO 1999 § 41; UNESCO 2005: Annex 3 Art 12). Darin sieht Mechthild Rössler ein vielfältiges

[10] "A global study carried out by ICOMOS from 1987 to 1993 revealed that Europe, historic towns and religious monuments, Christianity, historical periods and 'elitist' architecture (in relation to vernacular) were all over-represented on the World Heritage List; whereas, all living cultures, and especially 'traditional cultures', were underrepresented." (http://whc.unesco.org/en/globalstrategy, Zugriff am 05.05.2014)

Potential für regionale Entwicklung: "The nomination process led to awareness raising among local communities, to new pride in their own heritage, to rehabilitation and revival of tradition." (Rössler 2006: 337)

Als Beispiel führt sie die Listung der agrikulturell geprägten Kulturlandschaft Cinque Terre in Italien an, die nicht nur eine Stärkung der territorialen Identität mit sich gebracht habe, sondern auch den Tourismus und den Vertrieb lokaler Produkte befördere: „Most important is the financial benefit from the development of specific products, including wine, olives, juice, marmalade and other agricultural produce, which is proudly marketed by the locals using the site emblem and UNESCO world heritage logo." (Rössler 2006: 343)

Die Verwendung des Begriffs Community durch die UNESCO ist nicht klar definiert (Blake 2009). Er verweist lediglich auf ein nicht näher spezifiziertes Kollektiv, das im Besitz eines kulturellen Erbes ist. In der deutschen Übersetzung der Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes werden die Begriffe „Gemeinschaft" und „Gruppe" (Artikel 2, 1 und 15) verwandt, Rössler spricht im Kontext von Kulturlandschaften vom „Einbezug der Bevölkerung in die Nominierungs- und Managementprozesse" (Rössler 2009a: 115). Die Bedeutungsunterschiede und semantischen Felder von Community, Bevölkerung, Gruppe und Gemeinschaft sind es wert, näher diskutiert zu werden. In diesem Beitrag interessiert uns jedoch in erster Linie, auf welche Art und Weise sich das ErbInnen-Kollektiv konstituiert und wie die Offenheit und Mehrdeutigkeit der Begrifflichkeiten Raum für Aushandlung gibt. Dabei haben wir uns trotz seines schillernden Charakters auf die Verwendung des im englischen Originals gebrauchten Begriffs der Community geeinigt. Unser Verständnis davon lehnt sich dabei an die von Dorothy Noyes dargelegte Definition von Community an:

> Community is not a clearly bounded, objectively identifiable group of individuals. "Community" is a convenient label for the work of collective representation and action that emerges from the heart of a dense multiplex social network (Noyes 2003). Networks perform themselves as bounded groups to serve collective goals, including the stabilization of their own fluid life; and this autotelic work is increasingly the work of community in modernity. (Noyes 2006: 32)

Community ist demnach ein "doing"-Wort (Waterton und Smith 2010: 8), eine Handlung und ein Prozess, in dem Grenzen immer neu ausgehandelt werden.

Aber wer oder was ist eigentlich die Community im Falle einer Kulturlandschaft? Alle Menschen, die zum Zeitpunkt der Nominierung ihren Wohnsitz innerhalb des ausgewiesenen Areals haben und das unterschiedslos, ob ihre Familien dort seit Generationen leben oder ob sie vor kurzem zugezogen sind – im Sinne der deutschen Übersetzung von „Bevölkerung"? Alle Menschen, die an der spezifischen Gestalt einer Kulturlandschaft mitgewirkt haben, wie im Fall von Agrar- oder Bergbaulandschaften? Alle Menschen, die emotionale, spirituelle oder biographische Verbindungen zu einer Landschaft haben, wie im Fall von Mapungubwe oder der zwangsmigrierten Deutschen im tschechischen Erzgebirge? Und wer

spricht für eine Community und vertritt sie nach außen? Darf und kann jeder an der (potentiellen) Inwertsetzung einer Kulturlandschaft durch einen UNESCO-Titel teilhaben?

3 Kulturelles Erbe: Inwertsetzung und Deutungsmacht

Eine Inwertsetzung von kulturellen Gütern und Praxen als Kulturerbe kann auf einer ökonomischen oder ideellen Ebene geschehen. Klamer und Zuidhof (1999) und in Bezug darauf Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006) trennen ideelle "Valorisation" und ökonomische "Valuation" („Bewertung") voneinander. Dies geschieht mit Rückgriff auf wirtschaftswissenschaftliches Vokabular, wobei Valorisation eine staatliche Maßnahme zur Beeinflussung des Preises einer Ware bezeichnet und Valuation eine Maßnahme zur Bestimmung eines Preises ist. Analog dazu ist für Kramer und Zuidhof ebenso wie für Kirschenblatt-Gimblett Valorisation die ideelle Bewertung von Kulturerbe, also die Zuschreibung von sakralen, spirituellen, ästhetischen und/oder sozialen Werten (Klamer 2003: 465). Die Valuation ist die ökonomische Beurteilung der Werte, die Menschen Kulturerbegütern beimessen (Klamer und Zuidhof 1999: 31).

Die Zuschreibung von Wert an ein Kulturerbe kann unter den Akteuren variieren. Durch die Einschreibung auf der Welterbeliste der UNESCO wird ein Kulturgut aus seinem lokalen in den globalen Kontext des „Erbes der Menschheit" gehoben. Diese Liste setzt unterschiedliches Kulturerbe in Beziehung und hebt dieses in die Sphäre des Besonderen. Barbara Kirshenblatt-Gimblett hält die Welterbeliste nur für eine „symbolische Geste" der Anerkennung von "neglected communities and traditions" (Kirshenblatt-Gimblett 2006: 170). Dass sich lokale Akteure und die sogenannten "neglected communities" aber auch durchaus in der Vermarktung ihres kulturellen Erbes durch Aneignung des Wissens um die Funktionsweise von Märkten als „Ethno-preneure" behaupten können, haben John L. und Jean Comaroff für Südafrika und Nordamerika (2009) sowie Markus Tauschek (2010) für den Karneval im belgischen Binche gezeigt.

Durch die Einschreibung auf der Welterbeliste der UNESCO findet Valorisation statt: Den aufgenommenen Objekten, Orten und Praktiken wird mehr ideeller Wert beigemessen als den nicht auf der Liste erscheinenden. Dies drückt sich in der Zuschreibung eines Outstanding Universal Value (OUV) aus.[11] Die Auswahl

[11] Nach den Durchführungsrichtlinien der UNESCO muss potentielles Welterbe nach einem Kriterienkatalog bewertet sowie einem Authentizitäts- beziehungsweise bei Naturerbe einem Integritätstest unterzogen werden. Die offizielle Definition des OUV der UNESCO lautet: "Outstanding Universal Value means cultural and/or natural significance which is so exceptional as to transcend national boundaries and to be of common importance for present and future generations of all humanity. As such, the permanent protection of this heritage is of the highest importance to the international community as a whole. The Committee defines the criteria for the inscription of properties on the World Heritage List" (UNESCO 2013 §49).

materiellen und immateriellen Welterbes ist ein Prozess der Kanonisierung, an dem verschiedene Akteure, besonders aber die Vertragsstaaten, vom Vorschlag über die Nominierung bis zur tatsächlichen Ernennung als „Welterbe" beteiligt sind. Das UNESCO-Welterbekomitee entscheidet über die Aufnahme nach der Nominierung, welche gemäß den §§120–168 der Durchführungsrichtlinien der UNESCO (2013) durch die Vertragsstaaten erfolgen muss (Strasser 2007: 104).

Durch den Kanon des Welterbes gibt die UNESCO vor, welche Kulturgüter schützenswert sind. Das Kulturerbeprogramm der UNESCO ist gleichzeitig Produkt und Reproduzent des Authorised Heritage Discourse (AHD), der von der Archäologin Laurajane Smith (2006) beschrieben wurde.[12] Nach Smith ist der AHD ein hegemonial geführter Diskurs, innerhalb dessen bestimmte Gruppen die Deutungsmacht über das Konzept von Heritage haben. Der AHD entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert im westlichen Europa und ist bis heute entscheidend durch die damaligen nationalen und elitären Erfahrungen geprägt (Smith 2006: 299). Die Vorstellungen derjenigen, die über Deutungsmacht in diesem Diskurs verfügen (zum Beispiel UNESCO und English Heritage), „normalisieren" Annahmen über die Beschaffenheit und Bedeutung von Heritage insofern, als dass diese als gegeben wahrgenommen und nicht kritisch hinterfragt werden. Heritage, so argumentiert Smith, existiere an sich nicht, sondern sei ein sozialer und emotionaler Prozess, der auch darauf abzielt, die Vergangenheit und Gegenwart verstehen zu können (Smith 2006: 304). Der AHD privilegiert sogenannte Heritage Professionals, also ExpertInnen aus bestimmten wissenschaftlichen Disziplinen (zum Beispiel ArchäologInnen, HistorikerInnen) und schließt die Ansichten der allgemeinen Bevölkerung zu ihrem kulturellen Erbe aus.

In den folgenden zwei Fallbeispielen aus Südafrika und der deutsch-tschechischen Grenzregion soll die Aushandlung von Erbe und dessen Wert beleuchtet werden.

4 Die UNESCO-Kulturlandschaft Mapungubwe

Die Kulturlandschaft Mapungubwe (MCL) ist seit 2003 auf der UNESCO-Welterbeliste eingeschrieben und liegt im Norden Südafrikas an der Grenze zu Botswana und Zimbabwe, am Zusammenfluss der Flüsse Shashe und Limpopo. Sie ist eine von acht in schneller Sukzession zwischen 1999 und 2007 eingeschriebenen Welterbestätten Südafrikas. Das Bewerbungsdossier wurde in einem Top-down-Prozess von einer Nomination Task Group[13] unter Leitung des *Department Of Environmental Affairs and Tourism* (DEAT) verfasst.

---

[12] Zum Authorised Heritage Discourse siehe auch Eggert und Peselmann in diesem Band.

[13] Die Mitglieder dieser Gruppe arbeiteten zum Zeitpunkt der Nominierung für Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen aus dem Umwelt- und Kulturerbebereich sowie im Umwelt- und im Kultusministerium Südafrikas.

Mapungubwe ist der Name eines Hügels, an dessen Fuß die Hauptstadt des zwischen 1220 und 1290 mächtigsten „Königreiches“[14] im südlichen Afrika lag. Der Name Mapungubwe kann entweder “Place of the jackal” oder “Emptying the contents of stones” bedeuten, je nach linguistischer Deutung der Einzelsilben.

4.1 Die Nominierung als Weltkulturerbe

Das MCL ist als fossile Kulturlandschaft sowie als assoziative Landschaft mit geschichtlichen und spirituellen Werten im Sinne der UNESCO klassifiziert. Es wurde aufgrund von vier Kriterien für die UNESCO-Welterbeliste nominiert:

> Kriterium (ii): Das MCL enthält Beweise für einen wichtigen Austausch von menschlichen Werten, was zu weitreichenden kulturellen und sozialen Veränderungen im Südlichen Afrika zwischen 900 und 1300 n.Chr. führte.
> Kriterium (iii): Die Überreste des MCL sind ein bemerkswert vollständiges Zeugnis des Wachstums und nachfolgenden Falls des Staates Mapungubwe, welcher zu seinem Höhepunkt das größte Königreich im afrikanischen Subkontinent war.
> Kriterium (iv): Die Etablierung Mapungubwes als mächtigem Staat, welcher durch ostafrikanische Häfen mit arabischen Ländern und Indien handelte, ist ein signifikanter Abschnitt in der Geschichte des afrikanischen Subkontinents.
> Kriterium (v): Die Überreste im MCL illustrieren den Einfluss von klimatischem Wandel und zeigen das Wachstum und den Fall des Königreichs von Mapungubwe als einen deutlichen Sachverhalt dafür auf, wie eine Kultur verwundbar bis hin zum irreversiblen Wandel geworden ist. (DEAT 2002:11; Übersetzung CB)

Zu Zeiten Mapungubwes und seiner zwei Vorgänger Schroda und K2[15] von 900 bis 1300 war es möglich, die Bevölkerung mithilfe von Landwirtschaft vor allem in den Überschwemmungsebenen von Shashe und Limpopo zu ernähren. Hinzu kam die Anbindung an das Swahili-Handelsnetzwerk über den Indischen Ozean, was für eine schnelle Entstehung von Reichtum sorgte. Das Königreich Mapungubwe nahm nach einem drastischen Klimawandel, der Landwirtschaft unmöglich machte, ein Ende. Erst ab dem 18. Jahrhundert wurde wieder dauerhaft im Limpopo-Tal gesiedelt (Huffman 2005). Heute wird die ansonsten sehr trockene und sensible Umwelt von Landwirtschaft (Zitrusfrüchte, Tomaten, Baumwolle) sowie Bergbau dominiert. Dabei ist der prominenteste Vertreter der Diamantenbergbau Ve-

---

[14] Die Begriffe „Königreich“ und „Häuptlingstum“ werden häufig kritisiert, da es sich um homogenisierende Begriffe handelt, die sowohl die Variationen als auch eine Entwicklung innerhalb der derart bezeichneten politischen Organisation verdeckt. In der sozialanthropologischen und archäologischen Forschung werden damit aber genau definierte politische Organisationen einer bestimmten Größe bezeichnet (Earle 1987; Wright 1977). Da in der archäologischen Fachliteratur zu Mapungubwe die Rede von „Königreich“ ist und auch meine Akteure diesen Begriff nutzen, soll er an dieser Stelle verwendet werden.

[15] K2 und Schroda sind „Häuptlingstümer“, die benannt sind nach den heutigen Farmen bzw. Farmabschnitten, auf denen ihre Hauptstädte lagen.

netia, betrieben vom Unternehmen De Beers, in etwa 15 Kilometern Entfernung vom MCL. De Beers ist auch Besitzer der zum MCL gehörenden Farm Schroda.

4.2 Bergbauaktivitäten in der Nähe des Mapungubwe Cultural Landscape

Wenn Lowenthal (2006: 24) sagt, dass einem Kulturgut im Falle einer Bedrohung besonders viel Aufmerksamkeit zuteil wird, so lässt sich das für das MCL bestätigen: Nachdem im Jahr 2010 die australische Bergbaugesellschaft *Coal of Africa Ltd.* (CoAL) eine Abbaugenehmigung für Kohle auf Farmland, welches sich in der Nähe des MCL befindet, erhalten hat, ist die Welterbestätte national und international in den medialen und konservatorischen Fokus gerückt (Meskell 2011). Dabei gibt es ein breites Spektrum an Meinungen zu diesem Fall. Die Reaktionen reichen von Sorge um die Natur und das kulturelle/archäologische Erbe bis hin zu Aussagen, der Kohleabbau könne für die sozio-ökonomische Entwicklung der infrastrukturell schwachen Region[16] um das MCL ein positiver Faktor sein. Die negativen Auswirkungen, die der Kohletagebau auf die Gegend hat, wurden von einer gemeinsamen Monitoring Mission von ICOMOS und World Heritage Center bestätigt, die der südafrikanischen Regierung empfahl, jegliche Bergbauaktivitäten um das MCL zu untersagen und bestehende Aktivitäten nur noch als Untertagebau fortführen zu lassen (UNESCO WHC 2012: 42).

Die Situation an Mapungubwe zeigt exemplarisch einen Konflikt auf, der auch an anderen afrikanischen Welterbestätten auftritt: Ressourcenabbau versus Kulturerbe.[17] Die Diskurse über diesen Konflikt werden kontrovers und vor dem Hintergrund des Nutzens für die jeweilige Region oder das Land geführt. Auch in Mapungubwe wird Weltkulturerbe gegen den Bedarf an mineralischen und fossilen Ressourcen aufgewogen. In vielen afrikanischen Ländern herrscht die Ansicht, dass der Schutz von Welterbe nicht die ökonomische Entwicklung behindern darf (Turner 2012: 36).

Kulturlandschaften sind als Zentren von Glaubenssystemen und Interaktion mit der Natur wichtige Bausteine in der Konstruktion von Identität lokaler und traditioneller Communities. Wie eingangs dargestellt wurde das Konzept der Kulturlandschaft im Rahmen der UNESCO geschaffen, um diese Verbindung von Menschen mit der Natur anzuerkennen. Es handelt sich um Orte, die Lebensmittelpunkt, Identität und Glaubenssysteme widerspiegeln. Die Landschaft wird von Menschen verändert und die Natur verwaltet. Es wird aus der Natur genommen, um die materiellen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen.

[16] Das Mapungubwe Cultural Landscape gehört administrativ zur Gemeinde Musina in der Region Vhembe. Die Arbeitslosenrate liegt hier bei 25% und die Armutsrate (unter 2 USD pro Person und Tag) bei etwa 50% (Musina LM 2012: 39).

[17] Zwei prominente Beispiele sind die Kulturlandschaften Mount Nimba in der Grenzregion von Guinea, Liberia und der Elfenbeinküste, an dessen Fuß Eisenerz abgebaut wird, und die Selous Game Reserve in Tansania. Hier wurde die Genehmigung zum Abbau von Uran gegeben, was Tansania zum zweitgrößten Uranlieferanten der Welt machen wird.

Während der Kolonialzeit entstand eine spezifische Version von afrikanischen Landschaften sowohl in der Vorstellung der Europäer als auch in ihrer Landschaftsmalerei:

> The "African landscape", typically exhibiting wideness, wilderness, and emptiness, was basically a European construct and invention […] The way landscape was constructed by Europeans was part of the entire process of the colonization of consciousness, and it contributed largely to the European cognitive authority over the local population. (Rössler 2009b: 315–316)

Wie bereits angedeutet, kann es vorkommen, dass ein Objekt, ein Ort oder eine Praxis von ExpertInnen und lokaler Bevölkerung unterschiedlich bewertet wird. Wie das *Mapungubwe Cultural Landscape* zu einer Ressource für das Selbstverständnis einer Community wird, soll im Folgenden am Beispiel der Vhangona dargestellt werden.

4.3 Die Vhangona als Nachfahren Mapungubwes

Die Geschichte der Vhangona ist nicht gut dokumentiert. Es gibt einige Erwähnungen in wissenschaftlichen Texten zu den Venda, zu deren ethnischer Gruppe die Vhangona zählen (zum Beispiel Gottschling 1905; Ralushai 1977; Loubser 1989). Im Fall des Mapungubwe Cultural Landscape gibt es in dem rein agrikulturell genutzten Umland keine lokale Community, aber einige (selbstidentifizierende) traditionionelle Communities, die ihre Herkunft auf das Königreich Mapungubwe rückbinden. Dazu gehören auch die Vhangona, deren Hauptteil im ehemaligen Homeland Venda[18], etwa 150 km vom MCL entfernt, lebt. Vor allem nach politischer Anerkennung strebt das *Vhangona National Cultural Movement* (VNCM), welches als Vertretung der Vhangona auch von der Monitoring Mission von World Heritage Center und ICOMOS um eine Bewertung der Situation am MCL im Kontext des Kohletagebaus gebeten wurde. Das Hauptanliegen des VNCM ist es, die Vhangona als die wahren, „ursprünglichen" Venda zu stilisieren.

Wie viele andere afrikanische Gruppen sind auch die Vhangona "oral civilizations"(Vansina 1971: 442): Sie tradieren ihre Geschichte mündlich. Der belgische Ethnologe Jan Vansina hat gezeigt, dass mündlich überlieferte Geschichte ebenso wie schriftlich niedergelegte von Historikern anerkannt werden kann. Er verweist auch auf die Möglichkeit, andere Wissenschaftsdisziplinen, wie die Archäologie, zur Unterstützung der Oral Traditions heranzuziehen (unter anderem Vansina 1971, 1985).

[18] Sogenannte „Homelands" dienten der Segregation der Bevölkerung während der Apartheid. Die schwarzen Bevölkerungsgruppen wurden nach ethnischer Zugehörigkeit „ihren" Homelands zugewiesen, welche geografisch abgetrennte und vorgeblich autonome Zonen waren. Die ethnische Gruppe der Venda wurde dem gleichnamigen Homeland zugewiesen (http://www.sahistory.org.za/places/venda, Zugriff am 06.05.2014).

Ein wichtiger Aspekt in ihrem Selbstverständnis als Venda und besonders als Vhangona ist die Abstammung von Mapungubwe. Die Vhangona haben eine elaborierte Beweisführung entwickelt, die sich wie folgt darstellt:

> 1. Linguistische/toponomastische Beweise: beispielsweise die abgelehnte Version Mapunguhwe ("Place of the jackal") versus die bevorzugte Version Mapungubwe ("Emptying the contents of stones"). Mit letzterer Bedeutung wird darauf verwiesen, dass in Mapungubwe Gold abgebaut und geschmolzen wurde (Interview N.[19] 12.08.2013).
> 2. Beweise aus der Oral Tradition: beispielsweise ein Lied, welches den Auszug der hungrigen und durstigen Vhangona aus Mapungubwe beschreibt (Interview N. 12.08.2013).
> 3. Spirituelle Beweise: beispielsweise Beschwichtigung der Ahnen während einer Wiederbestattungszeremonie 2008, was nur durch Zugehörigkeit zu Mapungubwe geschehen kann (Interview N. 12.08.2013).
> 4. Der paläontologische Beweis durch einen Fußabdruck in einem Stein, "[…] which serve[s] as testimony that the Vhangona have long been in this territory, so much so that *they* made such marks when the rocks were still soft warm." (UNESCO WHC 2012: 80; Hervorhebung im Original)

Dem gegenüber stehen kritische Stimmen, etwa aus der Archäologie. Dadurch eröffnet sich ein Konfliktfeld bei der Anerkennung der Vhangona als ursprüngliche Bewohner des Königreiches Mapungubwes und somit ihrer Legitimation als direkte Nachkommen. Dies kann politische Folgen für die Vhangona nach sich ziehen.[20] Ein zu Mapungubwe arbeitender Archäologe kann aus seiner Forschung heraus nicht bestätigen, dass die Vhangona oder überhaupt eine ethnische Gruppe eine direkte Verbindung zu Mapungubwe haben:

> [W]hen it [=MCL] was made into a world heritage site, most black South Africans had never heard of it, including people in Venda, who have an indirect connection, there's nobody else [that] has a direct connection, we know that archaeologically, but there are quite a few groups that can claim an indirect connection, through Great Zimbabwe, through other things […], I mean it's abandoned of 1300 AD, people move around, there's no way. Anyway, all sorts of people are starting claiming connections after this[…]. (Interview H. 11.07.2012)

[19] Das Interview wurde im August 2013 in Thohoyandou mit drei Gewährsmännern geführt, die zu den Vhangona gehören. Zwei der Gesprächspartner waren im Ruhestand und einer der Leiter einer Nicht-Regierungsorganisation, die nachhaltigen Landbau fördert.

[20] Die Vhangona waren eine von fünf Gruppen, die im Jahr 2005 die Einsetzung eines gemeinsamen Königs der Venda forderten. Jede Gruppe schlug ihr damaliges Oberhaupt vor. Die Unstimmigkeiten über die Einsetzung von Toni Mphephu Ramabulana durch die *Nhlapo Commission for Traditional Leadership Disputes and Claims* dauerten mehrere Jahre an (http://www.limpopomirror.co.za/details/05-11-2012/another_contender_to_the_vhavenda_throne/15638, Zugriff am 31.03.2014).

4.4 Land, Landschaft, Selbstverständnis und Wissen

In diesem Interviewausschnitt wird auf eine Problematik verwiesen, die Identität, Anerkennung und Gerechtigkeit eng mit der Ressource Land verknüpft. 1913 wurde der Natives Land Act 27 of 1913 in der damaligen *Union of South Africa* verabschiedet, der als grundlegend für die räumliche Trennung der ethnischen Gruppen sowie für weitere Enteignungen, von denen afrikanische, indische und sogenannte "coloured" Bevölkerungsteile betroffen waren, gilt. Nach dem Ende der Apartheid wurde der Land Restitution Act 22 of 1994 verabschiedet, der die sozioökonomischen Ungerechtigkeiten kompensieren sollte. Nicht nur der seit den ersten demokratischen Wahlen in der Republik Südafrika 1994 regierende *African National Congress* (ANC) erkannte damit die grundlegende Bedeutung der Ressource Land für die Bevölkerung an, sondern auch einer der „Architekten der Apartheid", F.W. de Klerk, wie bei Levin und Weiner (1997: 14) zitiert:

> Of all the processes which have brought about the inequitable distribution of wealth and power that characterizes present day South Africa, none has been more decisive and more immediately important to most black South Africans than the dispossession of land. To an agrarian community whose entire economic and social structure is based on the distribution of land, dispossession was an act akin to national destruction.

Seit 1996 ist es möglich, durch den Natives Land Act enteignetes Land vor dem *Land Claims Court* zurückzufordern. Ramutsindela (2002) sieht die Rückgabe von Land beziehungsweise Kompensation für den Verlust von Land als Teil der Politik der Versöhnung und Entwicklung im Südafrika der Post-Apartheid. Auch am MCL gibt es verschiedene Landansprüche, allerdings nicht von Seiten der Vhangona. Sie sehen Mapungubwe als den „Stolz" aller Afrikaner und besonders der Vhangona und Venda an, was auch von der UNESCO mit dem Welterbestatus und von der Republik Südafrika mit der Verleihung des höchsten Ordens in ihren Augen entsprechend gewürdigt worden sei:

> Mapungubwe also stands as a symbol for the highest honour in the land. This, rightly so since the erstwhile Mapungubwe Kingdom of the Vhangona then ruled the entire sub-Saharan Africa, as well as the fact that it very well embodies our essence and pride of being black in general and of being Vhangona in particular[…]. (UNESCO WHC 2012:89)

Die Vhangona sehen sich als einzige legitime Nachfahren der Bevölkerung von Mapungubwe und wollen auch so anerkannt werden (UNESCO WHC 2012:86). Im Vorfeld von Wiederbestattungen auf dem Mapungubwe Hill[21] wurden mehrere communities als sogenannte bona fide-Descendants[22] eingeladen, den Prozess zu

[21] Während der ersten archäologischen Untersuchung des Mapungubwe Hill 1932/33 wurden Skelette entnommen, die 2008 unter archäologischer Leitung und der Beteiligung sogenannter bona fide-Descendants wiederbestattet wurden (Schoeman and Pikirayi 2011).

[22] Zum Begriff der bona fide-Community oder -Descendants vergleiche Fußnote 4.

begleiten. Die Vhangona sehen sich durch ein Ereignis während der Zeremonie darin bestätigt, dass sie die einzigen legitimen Nachfahren Mapungubwes sind: Der für die Vhangona an der Wiederbestattung teilnehmende traditionelle Heiler hatte die anderen Gruppen gewarnt, den Mapungubwe Hill zu betreten. Wer nicht zu den „direkten Nachfahren" der Bevölkerung Mapungubwes gehört, würde damit rechnen müssen, von den Ahnen bestraft zu werden. Diese Warnung wurde von anderen Gruppen in den Wind geschlagen, woraufhin ein Teilnehmer an der Zeremonie das Bewusstsein verlor und vom Heiler der Vhangona wiederbelebt werden musste:

> N.: […W]e had another group which claimed to be the direct descendants and one of them fainted, he [= der traditionelle Heiler D; CB] had to resuscitate.
> D.: Ya, of course it goes, I have said to them during the night, those who are, who don't belong to the descendants, they must not go to the Mapungubwe Hill. And people they said, no, to hell with that… (Interview N. 12.08.2013)

Landschaft, so Hirsch (1995) wird erzeugt in einem kulturellen Prozess, der zwischen alltäglichen Erfahrungen und einer idealen, imaginierten Existenz abläuft. Dadurch entsteht ein Unterschied, aber auch eine Verbindung zwischen der sichtbaren Landschaft und der Landschaft, die das Produkt lokaler Praxen ist. Die sichtbare Landschaft des MCL ist im Laufe der Geschichte mehrfach überschrieben worden, was historisch und archäologisch belegbar ist: neben verschiedenen ethnischen Gruppen, die nach dem Fall des Königreiches Mapungubwe das Limpopo-Tal durchwanderten, und verschiedenen Gruppen, die hier ab dem 17. Jahrhundert siedelten und eine multi-ethnische Community formten, wurde die Gegend ab Mitte des 19. Jahrhundert von burischen Elefantenjägern genutzt, die das Land unter sich in Farmabschnitte einteilten. Zur Jahrhundertwende ließen sich Bergbaugesellschaften hier nieder. 1899–1901 fand der Burenkrieg statt, was auch zu Spannungen zwischen der burischen Bevölkerung südlich und der englischen nördlich des Limpopo führte (Huffman 2012). In den 1970er und 1980er Jahren war Südafrika in mehrere Grenzkonflikte involviert. Das heutige MCL wurde zum militärischen Sperrgebiet und die Farm Greefswald, Teil des MCL, ein „Rehabilitationscamp" für Homosexuelle und Drogensüchtige. Seit 1998 ist das MCL ein Nationalpark (SANParks 2014).

Dadurch, dass die Vhangona ihrer eigenen Oral History nach, in Folge des klimatischen Wandels aus Mapungubwe auszogen, spielen die eben skizzierten Entwicklungen in ihrer imaginierten Landschaft keine Rolle, auch wenn die verschiedenen „Ebenen" der Geschichte von ihnen anerkannt werden.

Die Vhangona beanspruchen das indigene Wissen um die Landschaft und ihre immateriellen Werte für sich (UNESCO WHC 2012: 77) und somit auch die Deutungsmacht über das kulturelle Erbe am MCL. Ein Weltkulturerbe entsteht allerdings innerhalb des hegemonialen Diskurses, des Authorised Heritage Discourses. Von der UNESCO wird zwar Einbindung der Communities gefordert, diese blieb aber im Falle des MCL aus. Dessen Nominierungsdossier entstand durch eine

Expertengruppe, die vor allem die historische Machtposition Mapungubwes im südlichen Afrika betonte. Die Rolle des MCL als Zentrum spiritueller Praxen blieb hingegen nahezu unbeachtet.

Land und Landschaft sind miteinander insofern verbunden, als dass soziale oder kulturelle Identität zumeist lokalisiert oder an einen Ort gebunden wird (Tilley 2006: 14). Eine imaginierte Landschaft, geformt aus kulturellen und sozialen Praxen, bietet einer "imagined community" (Anderson 1983) eine Heimat. Diese wird wiederum an die sichtbare Landschaft rückgebunden. Martin Rössler stellt für den afrikanischen Kontinent heraus, dass sowohl Raum als auch Landschaft durch die erwähnten Prozesse der Kolonialisierung und Enteignung stark rassifiziert sind (Rössler 2009b: 317). Indigene Gruppen und Kolonialisten haben unterschiedliche Wahrnehmungen der Landschaft: für Communities wie die Vhangona entsteht die Landschaft durch Erinnerung und Imagination als spirituelles Zentrum. Für weiße Siedler ab der Mitte des 19. Jahrhunderts waren hingegen die materiellen Ressourcen des Limpopo-Tals, wie Elefanten, Elfenbein, Gold und Diamanten, wichtige Gründe für die Besiedlung der Gegend. Das Land wurde entgegen der traditionellen Verwendungsweisen und Glaubenssysteme eingeteilt und genutzt (Bunn 1996). Der Kohletagebau steht direkt in dieser kolonialen Tradition.

Der Bergbau an Mapungubwe ist für die Vhangona eine Beleidigung seitens CoAL. Sie kritisieren, dass sie als traditionellen Community nicht konsultiert wurden, als es um die Konstruktion des Kohletagebaus ging. Die spirituelle Verbindung hört für sie nicht an den Grenzen des Nationalparks auf, sondern bezieht die weitere Umgebung um das MCL mit ein. Mapungubwe ist für sie der Ort, an dem sie ihre Ahnen, die auch zum Teil hier bestattet sind, würdigen können. Fremder, illegitimer Einfluss auf das MCL störe und verärgere die Ahnen (Interview N. 12.08.2013).

Am Beispiel des Mapungubwe Cultural Landscape lässt sich erkennen, dass das Aushandeln einer Kulturlandschaft nicht mit einer erfolgreichen Nominierung als Weltkulturerbe abgeschlossen ist. Auch wenn das MCL schon vor der Errichtung des Kohletagebaus im Fokus spiritueller und archäologischer Interessen stand, brachte dieser mehr Akteure ins Spiel, die sich für oder gegen Bergbau an der Welterbestätte stellten. Der Bergbau stellt am MCL einen Fremdfaktor dar, während im folgenden Beispiel des Erzgebirges die Förderung von Rohstoffen ein konstituierendes Element im Selbstverständnis der Region ist.

5 Montane Kulturlandschaft Erzgebirge

Im Januar 2014 lag der deutsch-tschechische Antrag der „Montanen Kulturlandschaft Erzgebirge/Krušnohorí" zur Nominierung als UNESCO-Kulturlandschaft zur Abgabe bereit[23]: 1430 Seiten stark und das Resultat eines 16 Jahre andauernden

[23] Die Antragseinreichung soll dennoch erst 2015 erfolgen. Grund ist die festgelegte Reihenfolge auf der deutschen Tentativliste und die Vorgaben der UNESCO, dass Vertragsstaaten, die auf der Welt-

Vorbereitungsprozesses, der von Antragsstellern als ein „Bottom-up-Projekt“ charakterisiert wird, das sich aus der Region entwickelt hat und als ein herausragendes Beispiel für die Intensivierung der deutsch-tschechischen Zusammenarbeit gilt. Doch wie kam es zu diesem Projekt, wie wurden stillgelegte Bergbauanlagen und Abraumhalden zu einer Kulturlandschaft mit einem „außergewöhnlichen universellen Wert“, und wer ist die legitime Erbengemeinschaft in einer Region, die auf tschechischer Seite von Zwangsmigration und Neubesiedlung geprägt ist? Im Folgenden wird ein kurzer Abriss des Nominierungsprozesses wiedergegeben, der vor allem auf die Profilierung der UNESCO-Nominierung als Bottom-up-Projekt und auf die Ausbildung administrativer Strukturen verweist. Ein Blick auf die Transformation einer Bergbaulandschaft als UNESCO-Kulturlandschaft soll des Weiteren die ökonomischen und ideellen Inwertsetzungsstrategien aufzeigen, die sowohl regionale Entwicklung durch Tourismus, aber auch – vor allem im tschechischen Teil – eine neue Verbundenheit mit der Region evozieren sollen.

5.1 „Erzgebirgisches Weihnachtsland“: Inwertsetzung einer Gebirgslandschaft

Das Erzgebirge wurde bereits im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ein touristisches Reiseziel „entdeckt“ (Martin 2003). Schon im Fokus der romantischen Naturbeschreibung waren es vor allem die landschafts- und heimatpflegerischen Verbände der Kaiserzeit, die es unter anderem mit der Anlage von Wanderwegen und Aussichtsplateaus zu einer Tourismusdestination weiterentwickelten. Somit war das an Erzen reiche Gebirge – wie der deutsche Name bereits impliziert – nicht mehr nur Ressourcenlieferant, mithilfe dessen die ansässige Bevölkerung ihre ökonomischen Grundlagen bestritt bzw. ihre „Magenlust“ (Jeggle 1985) befriedigte, sondern verwandelte sich in eine Landschaft, die die „Augenlust“ (ebd.) bürgerlicher Reisender erfreute. Die Ästhetisierung des Gebirgszugs als Landschaft bezog sich nicht nur auf die Umwelt, sondern auch auf seine BewohnerInnen beziehungsweise deren kulturellen Praxen und insbesondere deren Warenproduktion. Die „erzgebirgische Volkskunst“ und das „Deutsche Weihnachtsland Erzgebirge“ sind Resultat dieser Aufwertung, die auch im Kontext des sich konstituierenden und konsolidierenden Nationalstaats gedeutet werden muss (Schramm 2001; Friedreich 2005). Das Erzgebirge als natürliche Grenze zwischen Sachsen und Böhmen wurde in zeitgenössischen Schriften als „Grenzwall gegen ‚undeutsche‘ Gefahren“ aus dem tschechischen Teil (Friedreich 2005: 86) beschrieben. Nicht zuletzt die Diskurse der frühen Volkskunde zu Landschaft und Kulturraum, Sitte und Brauch befeuerten die Ethnisierung des Gebirges, in dem bis zu ihrer Zwangsmigration nach 1945 auch auf tschechischer Seite eine deutsch-

erbeliste bereits „gut repräsentiert“ (Ringbeck 2009: 142) sind, nur eine Nominierung für ein Kulturerbe und eine für ein Naturerbe pro Jahr einreichen können. Deutschland zählt zu diesen Staaten und hat sein Antragskontingent für kulturelles Erbe im Jahr 2014 bereits ausgeschöpft.

sprachige Bevölkerung lebte. Die Vorstellung vom Erzgebirge als einer deutschen Landschaft wirkt, wie gezeigt werden wird, bis heute nach.

5.2 Montane Kulturlandschaft Erzgebirge

Als die „Montanregion Erzgebirge“ 1998 als sächsischer Beitrag auf die deutsche Vorschlagsliste für eine UNESCO-Welterbebewerbung gesetzt wurde, war die Nominierung noch auf die deutsche Seite beschränkt. Doch schon in der ersten Machbarkeitsstudie (2001) wurde auf die historische, grenzübergreifende Einheit der Bergbauregion hingewiesen, die auch in einer binationalen Bewerbung Ausdruck finden sollte. Dass bis zur tatsächlichen Einreichung eines deutsch-tschechischen Antrags mehr als ein Jahrzehnt vergehen sollte, wird einerseits mit dem organisatorischen und administrativen Aufwand für ein Projekt dieser Größenordnung begründet, was sich nicht nur auf die flächenmäßige Ausdehnung, sondern auch auf das Zusammentreffen zweier unterschiedlicher administrativer Strukturen bezieht. Der zweite und durchaus vordergründiger diskutierte Aspekt ist die zögerliche Haltung der beiden zuständigen Landesregierungen in Dresden und Prag, das Projekt zu unterstützen. Während die Verantwortlichen auf sächsischer Seite durch die Streichung des Dresdner Elbtals von der Welterbeliste (Friedreich 2009; Ringbeck und Rössler 2011; Peselmann und Socha 2010) vor einer erneuten Nominierung lange zurückschreckten, war das Interesse auf tschechischer Seite nicht allzu groß, eine im nationalen Diskurs eher „schwierige“ Region, die nicht nur Teil des früheren Sudetenlandes ist, sondern auch mit den sozialen, ökonomischen und ökologischen Folgen einer rigoros betriebenen Schwerindustrie und dem Prozess der Deindustrialisierung zu kämpfen hat, als nationales Aushängeschild mit einem UNESCO-Siegel zu präsentieren. Die Konsequenz aus der mangelnden Unterstützung „von oben“ war – so der allgemeine Tenor – eine „Bewegung von unten“. Eine Initiative auf lokaler und regionaler Ebene, die auf deutscher Seite begann und in erster Linie auf einen Professor der Industriearchäologie der Technischen Bergakademie Freiberg zurückgeht, zog immer weitere Kreise. Die Gründung eines Fördervereins[24] ermöglichte es, eine wissenschaftliche Projektgruppe unter Leitung des besagten Professors mit den Nominierungsvorbereitungen zu beauftragen. Dazu gehörte die Verortung der Kulturlandschaft innerhalb der UNESCO-Kulturlandschaftskategorien als lebendige Kulturlandschaft und die Feststellung eines außergewöhnlichen universellen Wertes.[25] Die Auswahl

[24] Der Förderverein ist breit aufgestellt: Neben individuellen NominierungsbefürworterInnen wie einem Münchner Immobilienunternehmer, der mit seiner Stiftung den Förderverein maßgeblich unterstützt, sind es häufig VertreterInnen von Interessenverbänden von regionalen Wirtschaftsförderunggesellschaften über LeistungsträgerInnen aus Tourismus und Gastronomiegewerbe, WissenschaftlerInnen, VertreterInnen von Traditions- und Bergbauvereinen.

[25] Der außergewöhnliche universelle Wert leitet sich ab aus: erstens der „zeitliche[n] Tiefe von über 800 Jahren Montanwesen“, die Gesellschaft, Kultur und Landschaft geprägt habe, zweitens „[der] Vielfalt der abgebauten und verarbeiteten Bodenschätzen“ und drittens die große Bandbreite an

potentieller Objekte, Stätten, Ensembles aus den Datenbanken der sächsischen Denkmal- und Naturschutzbehörden erfolgte gemäß der von der Projektgruppe festgelegten Kriterien, die die Einzigartigkeit der montanen Kulturlandschaft Erzgebirge belegen sollen. Die Landesregierung forderte den Nachweis wirtschaftlicher Vorteile eines Welterbetitels ein und Belege dafür, dass eine Nominierung von der Region getragen werde (Albrecht et al. 2007). Neben diversen Marketing- und Realisierungsstudien wurde daher auch ein Modell entworfen, wie Stadt- und Gemeinderäte – nach Vorschlägen von- und in Aushandlung mit der Projektgruppe – selbst über ihr zu nominierendes Erbe entscheiden konnten.

In dem aufwendigen Verfahren der sogenannten Umsetzungsstudien wurden alle betroffenen Gemeinden nacheinander abgearbeitet. Im Jahre 2011 wurde dann das sogenannte Welterbekonvent gegründet, bestehend aus den BürgermeisterInnen der beteiligten Gemeinden und Landräten der betroffenen Kreise, die einen Vertrag unterzeichneten, der ihre Trägerschaft und damit auch ihre finanzielle Beteiligung an den Vorbereitungen der UNESCO-Nominierung besiegelt. Ihr Zusammenschluss sollte auch noch einmal einen „Druck von unten" (Interview A. 09.12.2009) aufbauen, der die bis dato noch zögerliche Landesregierung zum Handeln auffordern sollte, die schließlich erst im Januar 2012 durch einen Kabinettsbeschluss ihre Unterstützung für eine grenzübergreifende Nominierung zusicherte. Die einberufene sächsisch-tschechische Steuerungsgruppe aus VertreterInnen der zuständigen Ministerien und Denkmalbehörden übernahm ab diesem Zeitpunkt die Begleitung des Verfahrens, während die sogenannte Mixed Working Group, bestehend vor allem aus der UNESCO-Projektgruppe und den tschechischen PartnerInnen die eigentliche Ausarbeitung des Bewerbungsdossiers übernahm.

Kontakte zur tschechischen Seite wurden erstmalig über informelle Kanäle aufgenommen, bis sich feste Kooperationspartnerschaften mit einem Museum und regionalen Kulturbehörden herausbildeten. Durch die grenzübergreifende Zusammenarbeit konnten zudem EU-Mittel über die Förderung der *Euroregionen Erzgebirge* und *Egrensis* eingeworben werden, durch die die Nominierung auf tschechischer Seite vorangetrieben wurde. Auch hier wurden organisatorische Zusammenschlüsse zwischen den Gemeinden und Regionalvertretungen gebildet und Gemeinderatsbeschlüsse zur Befürwortung einer Nominierung eingeholt. Intensive Lobbyarbeit bei den Verantwortlichen in Prag, wobei vor allem das wirtschaftliche Potential eines UNESCO-Welterbestatus betont wurde, führte auch hier schließlich zu einem Umdenken und einer Unterstützung des Projekts von Seiten der tschechischen Landesregierung und vor allem durch die zuständige Denkmalschutzbehörde.

montanen, industriellen und kulturellen Sachzeugen und die damit verbundenen kulturellen Werte" (vgl. http://www.montanregion-erzgebirge.de/welterbe-entdecken/hintergruende/der-aussergewoehnliche-universelle-wert.html, Zugriff am 02.03.2015).

5.3 Mit „Druck von unten" zum Welterbetitel? Legitimierungsstrategien einer UNESCO Welterbe-Nominierung

Die Forderung der UNESCO, dass "the nominations should be prepared in collaboration with and the full approval of local communities" (UNESCO 2005: Annex 3 Art. 12), scheint durch das Ringen von lokalen und regionalen Akteuren um die Zustimmung seitens der verantwortlichen staatlichen Stellen deutlich belegt. Durch Rhetoriken wie dem „Druck von unten" oder dem „Bottom-up-Ansatz" werden Machtdisparitäten zwischen Oben und Unten, Zentrum und Peripherie, Erzgebirge und Dresden oder Prag deutlich aufgezeigt. Das „Unten" vermittelt dabei allerdings ähnlich wie der Begriff der Community die Vorstellung einer hierarchiefreien Entität, deren Vorgehen basisdemokratisch organisiert ist und dadurch eine besondere Legitimität erfährt. Bürgermeister im eindrucksvollen Bergmannshabit, die gemeinsam den Steigermarsch anstimmen, um ihre Identifikation mit der montanen Kulturlandschaft Erzgebirge zu demonstrieren, wie bei der Gründung des Welterbekonvents geschehen, verleihen dem Nominierungsantrag ein zusätzliches „authentisches" Moment. Die Möglichkeit, dass Stadt- und Gemeinderäte sich gegen oder für eine Teilnahme an der Nominierung aussprechen konnten und zudem bei der Auswahl des Erbes beteiligt waren, kann als Prozess der Demokratisierung eines Bewerbungsvorhabens gedeutet werden.

Doch auch hier liegt die Gefahr der Homogenisierung, die das Gefälle von Handlungsmacht innerhalb der „Region" oder „des Bottoms" verschleiern. Akteure, die durch ihr fachliches Wissen – sei es als ArchäologInnen oder KunsthistorikerInnen – als Heritage Professionals beschrieben werden können, vermögen es, ein Narrativ von einer Kulturlandschaft zu verfassen, das an den Standards und Wertsetzungen des UNESCO-Kulturerbeprogramms geschliffen ist. Es dient dem Zweck, im Wettbewerb um einen Platz auf der Liste mit anderen Bewerbungen bestehen zu können. Genau hier können Reibungspunkte eines hegemonial geführten ADH mit alternativen Erinnerungspraxen und Bedeutungs- und Wertzuschreibungen entstehen: So zu beobachten im Fall einer erzgebirgischen Gemeinde, die in ihrer wechselhaften Geschichte auf eine fast hundertjährige Tradition als Heilbad zurückblicken kann. Nach einer Periode massiven Uranerzabbau zur Zeit des Kalten Krieges bestimmt auch heute wieder das Kurbad die Konzepte des Stadtmarketings. Die Anregungen seitens der UNESCO-Projektgruppe, mit Objekten und Stätten aus der Zeit des Uranbergbaus an der Nominierung teilzunehmen, die auch die Gesamtbewerbung aufwertet, da Uranbergbaustätten auf der UNESCO-Welterbeliste bislang nicht vertreten sind, führten innerhalb der Gemeinde zu einigen Diskussionen über den Stellenwert des Uranbergbaus in den lokalen Erinnerungspraxen. In einer kritischen Revision der UNESCO-Kulturlandschaftskategorie betont der britische Archäologe Fowler, dass ein darzulegender universeller Wert vorhanden sein muss, um eine Landschaft über ihre lokalen Bedeutungszuschreibungen hinaus, als Welterbe qualifizieren zu können: "[…] whatever the local value, a potential World Heritage Site must satisfy the

criterion of being of 'universal value'" (Fowler 2003: 19). Dem Vorwurf, dass dem Kriterium eines universellen Wertes ein elitäres Kulturverständnis zugrunde liegt, versucht Fowler zu widerlegen, indem er gerade die UNESCO-Kategorie Kulturlandschaft als Möglichkeit begreift, auch dem "unknown labourer" ein Denkmal zu setzen (Fowler 2001: 77, zitiert nach Fowler 2003: 23):

> By recognizing "cultural landscapes" we have, almost for the first time, given ourselves the opportunity to recognize places that may well look ordinary but that can fill out in our appreciation to become extraordinary, and an ability of some places to do that creates monuments to the faceless ones, the people who lived and died unrecorded except unconsciously and collectively by the landscape modified by their labours.

Aber wie werden Orte und Landschaften, die auf den ersten Blick gewöhnlich wirken, „extraordinär" – oder überhaupt erst zur einer Landschaft? Die kulturwissenschaftliche Landschaftsforschung hat immer wieder betont, dass die Konzeptionierung von Umwelt als „Landschaft" durch Prozesse der Distanzierung geschieht (Jeggle 1985; Fischer 2012). Fischer beschreibt Landschaftserfahrung als privilegierte Perspektive von außen und deutet sie in Rekurs auf Bourdieus sozialanalytische Theoreme als Distinktionsmittel, das mit dem Anspruch von Deutungsmacht verbunden ist. Erst aus der Distanz, also herausgelöst aus „der lebenspraktischen Aneignung von Natur, ihrer Bemächtigung durch Arbeit und Konsumption", könne Landschaft wahrgenommen werden (Fischer 2012: 31). Demnach übernimmt „der Grubenarbeiter, der die industrielle Erscheinung der Zeche als ‚Landschaft' betrachtet, eine seiner lebensprägenden Praxis ‚fremde' Position" (Fischer 2012: 32). ExpertInnen, insbesondere wenn sie mit dem kulturellen Kapital eines Universitätsprofessors ausgestattet sind, können für die Deutung von Umwelt als Landschaft und für die Vermittlung von damit verbundenen Werten, eine wesentliche Rolle haben: „Er (der Freiberger Professor) hat uns vor Augen geführt, was wir hier haben," war die anerkennende Bemerkung eines sächsischen Politikers, der dem Vorhaben einer UNESCO-Nominierung lange sehr kritisch gegenüberstand. Dementsprechend führte er auch den Satz weiter mit den Worten: „aber wir sollten es bei den Vorbereitungen belassen."[26] Aber so einfach ist das nicht: Ist der reflexive Geist erst einmal aus der Flasche, erscheint jeder Schacht und jede Bergbauhalde in einem vollkommen neuen Licht und die Hoffnung wächst, verlassenen Industrieanlagen ein neues Leben als einträgliche Tourismusdestinationen einhauchen zu können.

[26] Ausschnitt aus dem Artikel von Martin Machowecz „Ruhe oder Ruhm. Das Erzgebirge könnte Weltkulturerbe werden. Manche in der Region aber schreckt das Beispiel Dresden ab", in *Die Zeit* erschienen am 20.09.2010.

5.4 Das uneigene Erbe annehmen: Aushandlung regionaler Geschichte in der Grenzregion Erzgebirge

War zu Beginn allein das sächsische Erzgebirge für eine Nominierung im Gespräch, wurde schon bald auf die historische Einheit einer sächsisch-tschechischen Bergbau-Kulturlandschaft verwiesen (Machbarkeitsstudie 2001: 2). Mithilfe von EU-Fördergeldern wurde eine ganze Serie grenzübergreifender Projekte gestartet, zu denen auch die Finanzierung zur Vorbereitung des tschechischen Teils des Nominierungsantrages zählt. Damit steht das Vorhaben, die Geschichte des Erzgebirges grenzübergreifend zu erzählen und einem sich ausweitenden Netz binationaler Kooperationen im Bereich der wissenschaftlichen Aufarbeitung, aber auch des Tourismus und der Verwaltung, ganz im Sinne einer Stärkung der Regionen und vor allem der europäischen Integration. Dass es aber auch vereinzelte Stimmen gibt, die sich einer grenzübergreifenden Nominierung verschließen, verdeutlicht ein Leserkommentar zu einem Artikel in *Die Zeit,* der sich mit der binationalen Bewerbung befasste (Simon 2011). In dem Kommentar wird deutlich, dass das Erzgebirge als ethnisch konturiert verstanden wird: „In der Tschechei leben ja keine Deutschen mehr, daher ist das Land irrelevant [für die Bewerbung], weil es nicht mehr die Kultur des Erzgebirges verkörpert."

Die eingangs erwähnte ethnische Besetzung des Erzgebirges wirkt bis in die Gegenwart nach. Die Menschen, die nach 1945 dem Ruf nach Arbeitskräften folgten – „Komm mit uns das Grenzland aufbauen!" (Wiedemann 2007) – und sich aus anderen Teilen der Tschechoslowakei in der nach der Vertreibung der deutschsprachigen Bevölkerung mehr oder weniger ‚vakanten' Region ansiedelten, werden häufig nicht als legitime VertreterInnen einer ‚Kultur des Erzgebirges' betrachtet. Und das nicht nur von deutscher Seite aus: auch in Interviews mit TschechInnen, die im Kontext der UNESCO-Bewerbung aktiv sind, wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass die heutigen BewohnerInnen keine Verbindung zu- und Interesse an der Region hätten, ihre heimatlichen Wurzeln immer noch woanders sähen – also etwa in Südböhmen, Mähren oder der Slowakei –, und deshalb auch ohne Probleme ökologischen Raubbau an der erzgebirgischen Natur durch extensiven (Tage)Bergbau begehen konnten. Hier seien pädagogische Maßnahmen notwendig, um für die Geschichte der Region zu sensibilisieren. Die Gründung tschechischer Bergbauvereine, die inzwischen auch auf deutscher Seite bei Paraden mitmarschieren oder sich um die Instandsetzung historischer Bergbauanlagen kümmern, zeigen aber noch eine andere Seite, die der bewussten Auseinandersetzung und Aneignung.

„Die Situation ist im Wandel begriffen", so der Geschäftsführer des Welterbekonvents im sächsischen Erzgebirge:

> Nach 45 sind ja auf der böhmischen Seite Leute zwangsangesiedelt worden. Das heißt, die 96% Deutsche sind vertrieben worden, die Region war leer; die Häuser waren leer, hat niemand mehr dort gewohnt, und dann sind Slowaken, Zigeuner, Tschechen aus anderen Teilen dort angesiedelt worden. Die haben ja keine gewach-

> sene Kultur, denn ihre Kultur war die Braunkohle und Energiewirtschaft, wo sie viel Geld verdienen konnten nach 45, […] und deshalb gerade in den Gebirgsregionen des Böhmischen Erzgebirges entdecken die Leute jetzt erst einmal wieder vorsichtig, dass es vorneweg dort auch eine Geschichte gegeben hat. Das ist ja nicht ihre eigene Geschichte, kann man nicht übel nehmen, sondern das ist die Geschichte eigentlich dieser Region. Die hat mit ihnen persönlich und ihren Vorfahren nichts zu tun. (Interview L. 06.02.2012)

Das zunehmende Interesse und die Wertschätzung der „neuen" BewohnerInnen für die Geschichte des Erzgebirges und deren materiellen Zeugnisse bewertet er positiv. Aber es ist „nicht ihre eigene Geschichte", sondern die „dieser Region". Aber wer ist dann konkret legitimiert, die Geschichte sein oder ihr Eigen zu nennen?

Im Rahmen der Nominierungsvorbereitung wurden zahlreiche Marketinginitiativen gestartet, um das bislang in der Außenwahrnehmung vorherrschende Weihnachtsland- und Volkskunstimage um das übergreifende Thema Bergbau zu erweitern. Ein Imagefilm, der unter dem Motto „Erzgebirgisch – Das Lebensgefühl wird Welterbe" steht, fasst die Entwicklung der Region in animierten Bildern und in knapp 1,5 Minuten zusammen:

> Am Anfang waren Berge. Und es waren Menschen. Das Klima war rau. Es formte die Menschen und die Berge. Die Menschen begannen die Berge zu verändern. Übertage und untertage. Das prägte den Charakter von Landschaft und Region. Ebenso wie die Menschen und ihr Brauchtum[…].[27]

Der lineare Erzählstrang, historisch glatt gebügelt und zugespitzt auf das offizielle Credo: „Alles kommt vom Bergwerk her" ist für einen Spot des Genres Imagefilm sicherlich nicht verwunderlich. Und auch die eindrückliche Darstellung der Wechselwirkung von Natur und Mensch ist ganz auf das Verständnis der UNESCO von Kulturlandschaft zugeschnitten. Die für Bergbauregionen typischen Migrationsbewegungen und die damit einhergehenden Einflüsse und Stimulationen auf regionale Kultur finden jedoch keine Erwähnung. Dabei kam es nicht nur im tschechischen, sondern auch im sächsischen Erzgebirge nach 1945 zum Zuzug zahlreicher Menschen, die etwa im extensiven Uranbergbau ihr Auskommen fanden. Zugleich weckt die Darstellung von mit der Landschaft in fast symbiotischer Weise verschmolzenen ErzgebirgerInnen und ihrer Kultur Erinnerungen an die deterministischen Kulturraummodelle der frühen Volkskunde, wonach die ‚Scholle' ihren ganz eigenen Menschenschlag formt. Die Vorstellung von essentiellen ‚Raumcontainern', die auf ihre ‚Inhalte' wirken, also auch auf die Menschen und ihre Eigentümlichkeiten, ist heftig kritisiert und durch sozialkonstruktivistische Überlegungen von Raum und Landschaft abgelöst worden (Rolshoven 2003, 2012; Fischer 2008; Seifert 2009, 2012). Dennoch scheint die Idee fachinterne Paradigmenwechsel überdauert zu haben und taucht so auch im UNESCO-Kontext wieder auf. Die

[27] http://www.youtube.com/watch?v=uLacYnfCFV4 (Zugriff am 05.05.2014).

Festschreibung als montane Kulturlandschaft ist ein dominantes Narrativ, das Identifikationsangebote bereithält – aber es ist nicht das einzige. Als Grenzlandschaft und Teil des Sudetenlandes ist das Erzgebirge insbesondere auf tschechischer Seite auch noch in andere Diskurse und Raumkonstruktionen eingebunden, die alternative Erzählweisen des Gebirges kennen. Wie wirkmächtig diese Narrative sind und in welcher Beziehung sie zur montanen Kulturlandschaft stehen, kann hier nicht näher ausgeführt werden, zumal sich die Verhältnisse noch dramatisch verschieben können, sollte das UNESCO-Welterbekomitee das Erzgebirge auf seine exklusive Liste aufnehmen. Es bleibt daher abzuwarten, welche Dynamiken sich entlang der Grenzlinie von eigener und uneigener Geschichte, Eingesessenen und Zugezogenen, Deutschen und Tschechen entwickeln, sollte der Antrag positiv beschieden werden und die erhoffte ökonomische Wertsteigerung eintreten.

6 Fazit

In unseren Fallbeispielen haben wir uns mit der Aushandlung einer nominierten sowie einer zertifizierten Kulturlandschaft befasst. Dabei haben sich zwei Hauptpunkte der Aushandlung herauskristallisiert: Legitimierungs- und Anerkennungspraxen der beteiligten Akteure sowie Zuschreibung und Vermittlung von Wert durch Heritage Professionals.

In beiden Fällen ließ sich feststellen, dass der OUV durch Heritage Professionals festgeschrieben wurde. Durch die Vermittlung von Heritage Professionals wurden im Fall des Erzgebirges Objekte und Stätten des Bergbaus aus ihrer alltagspraktischen Bedeutung herausgelöst und in den Status eines Kulturerbes versetzt. Dadurch wurde das „landschaftliche Auge“ (Lehmann 2005) für neue Ästhetiken geöffnet, die jenseits klassischer Landschaftsvorstellungen stehen. Die der UNESCO-Kulturerbegovernanz immanenten Praxen des eindeutigen Benennens, Klassifizierens und Festschreibens lassen nur eine dominante Lesart von Räumen zu, die als Kulturlandschaft konstituiert werden. Wie diese Lesart zustande kommt, ist durchaus nicht durch die ‚Materie gegeben‘, sondern Resultat der Aushandlung unterschiedlich machtvoller Akteure, wodurch Landschaft zu einem Spannungsfeld unterschiedlicher Interessen wird.

Im Fall der Vhangona und des Mapungubwe Cultural Landscape wird deutlich, dass hier unterschiedliche Formen der Expertise aufeinander treffen. Die UNESCO sieht den OUV der Kulturlandschaft vor allem in der Historie der Stätte und marginalisiert deren spirituelle Bedeutung in der Gegenwart. Für die Vhangona spielen in ihrem Anerkennungsnarrativ als „wahre Venda“ beide eine große Rolle. Man stilisiert sich als echte, von den Ahnen auf dem MCL anerkannte Nachfahren des ehemals größten Königreiches des südlichen Afrika und erhebt so Ansprüche auf die politische Führerschaft der Venda. Es kommt zu einem Paradoxon: einerseits erheben die Vhangona exklusiven Anspruch auf Mapungubwe und die Deutung der Landschaft, was zu einem Ausschluss anderer communities vom Deu-

tungsnarrativ führt; andererseits wird der inklusiv angelegte UNESCO-Titel als Instrument strategisch und kontextabhängig zur Bekämpfung des Bergbaus und auch für die historisch hergeleitete Legitimation als „wahre“ Venda genutzt.

Im erzgebirgischen Fall ist es der Bottom-up-Ansatz und die Demokratisierung des Nominierungsprozess, der der Bewerbung eine besondere Legitimität verleiht und zugleich als diskursive Ressource gegen Widerstände dient. Der Beitrag macht unterschiedliche Wissensbestände und die Verteilung von Handlungsmacht innerhalb einer fälschlich als homogen konzeptionalisierten Entität von „Region“ oder „unten“ sichtbar. Dabei wird auch ein Blick auf die Aushandlung von regionaler Geschichte im deutsch-tschechischen Grenzraum geworfen.

Trotz der geografischen und politischen Disparität zwischen dem Mapungubwe Cultural Landscape und der montanen Kulturlandschaft Erzgebirge wird deutlich, dass der von Laurajane Smith konstatierte Authorised Heritage Discourse globale Wirkmacht durch die herausragende Rolle von Heritage Professionals zeigt.

Literatur

Albrecht, Helmuth mit Roland Ladwig und Jens Kugler
2001 Machbarkeitsstudie. UNESCO Welterbe Montanregion Erzgebirge. Auszüge aus dem Abschlussbericht (Machbarkeitsstudie). Online verfügbar unter http://verein.montanregion-erzgebirge.eu/wp-content/uploads/2010/10/studie_machbarkeit.pdf?PHPSESSID=thhafjbb47uqbi58ugm8v7hdu6 (Zugriff am 31.03.2014).

Albrecht, Helmuth, Jane Gradtke und Jens Kugler
2007 Realisierungsstudie. Verfasst von der Arbeitsgruppe Welterbe-Projekt Montanregion Erzgebirge am Institut für Wissenschafts- und Technikgeschichte (IWTG) an der TU Bergakademie Freiberg. Online verfübar unter http://bilder.wfe.eu/montan/WW/2009_Realisierungsstudie_Korrekturfassung.pdf (Zugriff am 31.03.2014).

Anderson, Benedict
1983 Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London: Verso.

Aplin, Graeme
2007 World Heritage Cultural Landscapes. International Journal of Heritage Studies 13 (6): 427–446.

Blake, Janet
2009 UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The Implications of Community Involvement in Safeguarding. *In* Intangible Heritage. Laurajane Smith und Natsuko Akagawa (Hrsg.), 45–73. London: Routledge.

Bunn, David
1996 Comparative Barbarism: Game Reserves, Sugar Plantations, and the Modernization of South African Landscape. *In* Text, Theory, Space. Land, Literature

and History in South Africa and Australia. Kate Darian-Smith, Liz Gunner and Sarah Nuttall (Hrsg.), 37–52. London: Routledge.

Comaroff, John L. und Jean Comaroff

2009 Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press.

Cosgrove, Denis

1984 Social Formation and Symbolic Landscape. London: Croom Helm.

2004 Landscape and Landschaft. GHI Bulletin 35: 57–71.

2006 Modernity, Community and the Landscape Idea. Journal of Material Culture 1/2: 49–66.

DEAT

2002 Mapungubwe Cultural Landscape: World Heritage Nomination Dossier. Department of Environmental Affairs and Tourism, Republic of South Africa. Online verfügbar unter http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1099.pdf (Zugriff am 22.03.2014).

Earle, Timothy

1987 Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective. Annual Review of Anthropology 16: 279–308.

Fischer, Ludwig

2012 Landschaft – Überall und nirgends? Nachdenklichkeiten zu „alten“ und „neuen“ Vorstellungen von Landschaft. *In* Landschaft quer denken. Theorien, Bilder, Formationen. Stefanie Krebs und Manfred Seifert (Hrsg.), 23–36. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Fischer, Norbert

2008 Landschaft als kulturwissenschaftliche Kategorie. Zeitschrift für Volkskunde 104: 19–31.

Fowler, Peter

2001 Cultural Landscapes: Great Concept, Pity About the Phrase. *In* ICOMOS-UK, S. 64–82. Zitiert nach Fowler 2003

2003 World Heritage Cultural Landscape 1992-2002. World Heritage Papers Vol. 6. UNESCO World Heritage Centre. Paris. Online verfügbar unter http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001331/133121e.pdf (Zugriff am 31.03.2014).

Friedreich, Sönke

2005 „Das deutsche Weihnachtsland“. Das sächsische Erzgebirge im Spannungsfeld ökonomischer, touristischer und kultureller Diskurse im 19. Und 20. Jahrhundert. *In* „Mythen der Mitte“. Regionen als nationale Wertezentren. Konstruktionsprozesse und Sinnstiftungskonzepte im 19. und 20. Jahrhundert. Monika Gibas und Rüdiger Haufe (Hrsg.), 79–96. Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität Weimar.

2009 Wie man ein Kulturerbe ausschlägt. Städtische Selbstbilder und urbane Pfadabhängigkeit im Streit um das UNESCO Weltkulturerbe Dresdner Elbtal. *In* Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Karl C. Berger, Margot Schindler und Ingo Schneider (Hrsg.), 171–180. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

Gottschling, E.

1905 The Bawenda. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 35: 365-386.

Harrison, Rodney
2013 Heritage. Critical Approaches. New York: Routledge.
Hirsch, Eric
1995 Landscape: Between Place and Space. *In* The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space. Eric Hirsch und Michael O'Hanlon (Hrsg.), 1–30. Oxford: Oxford University Press.
Huffman, Thomas N.
2005 Mapungubwe. Ancient African Civilisation on the Limpopo. Johannesburg: Wits University Press.
2012 Historical Archaeology of the Mapungubwe Area: Boers, Birwa, Sotho-Tswana and Machete. Southern African Humanities 24: 33–59.
Jeggle, Utz
1985 Landschaft – Landschaftswahrnehmung – Landschaftsdarstellung. *In* Landschaftsbilder, Landschaftswahrnehmung, Landschaft. Die Rolle der Kunst in der Geschichte der Wahrnehmung unserer Landschaft. Detlef Hoffmann und Karl Emert (Hrsg.), 7–29. Loccumer Protokolle 3/1984. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
2006 World Heritage and Cultural Economics. *In* Museum Frictions. Ivan Karp, Corinne Ann Kratz, Lynn Szwaja und Tomás Ybarra-Frausto (Hrsg.), 161–204. Durham: Duke University Press.
Klamer, Arjo mit Peter-Wim Zuidhof
1999 The Values of Cultural Heritage: Merging Economic and Cultural Appraisals. *In* Economics and Heritage Conservation. A Meeting Organized by the Getty Conservation Institute. Marta de la Torre und Randall Mason (Hrsg.), 23–61. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.
Klamer, Arjo
2003 Value of Culture. *In* Handbook of Cultural Economics. Ruth Towse (Hrsg.), 465–469. Cheltenham: Elgar.
Lehmann, Albrecht
2005 Bilder als Vorbild. Zur Ikonologie des „landschaftlichen Auges". *In* Der Bildalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft. Helge Gerndt und Michaela Haibl (Hrsg.), S. 157-168. Münster: Waxmann.
Levin, Richard und Daniel Weiner (Hrsg.)
1997 "No More Tears…". Struggles for Land in Mpumalanga, South Africa. Trenton: Africa World Press.
Loubser, Jannie H.N.
1989 Archaeology and Early Venda History. South African Archaeological Society Goodwin Series 6: 54-61.
Lowenthal, David
2005 Natural and Cultural Heritage. International Journal of Heritage Studies 11 (1): 81–92.
2006[1996] The Heritage Crusade and the Spoils of History. Cambridge: Cambridge University Press.

Machowecz, Martin
2010 Ruhe oder Ruhm. Das Erzgebirge könnte Weltkulturerbe werden. Manche in der Region aber schreckt das Beispiel Dresden ab. Die Zeit Nr. 36, 10.09.2010. Online verfügbar unter http://www.zeit.de/2010/36/S-Bergwerke (Zugriff am 31.03.2014).

Martin, Andreas
2003 Vom „Sächsischen Sibirien“ zum „Silbernen Erzgebirge“. Zum Wandel touristischer Leitbilder. *In* Montanlandschaft Erzgebirge. Kultur – Symbolik –Identität. Sönke Löden (Hrsg.), 95–112. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Meskell, Lynn
2011 From Paris to Pontdrift: UNESCO Meetings, Mapungubwe and Mining. South African Archaeological Bulletin 66 (194): 1–8.

Musina LM
2012 Musina Municipality 2012-2013 Annual Report. Online verfügbar unter http://www.musina.gov.za/index.php/annual-report?download=320:musina-municipality-annual-report-2012-13 (Zugriff am 23.03.2014).

Noyes, Dorothy
2006 The Judgement of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of community Ownership. Cultural Analysis 5: 27–56.
2003 Group. *In* Eight Words For the Study of Expressive Culture. Burt Feintuch (Hrsg.), 7–41. Urbana: University of Illinois Press.

Olwig, Kenneth R.
2009 Landscape, Culture and Regional Studies: Connecting the Dots. *In* A Companion to Environmental Geography. Noel Castree, David Demeritt, Diana Liverman and Bruce Roads (Hrsg.), S.238-252. Oxford: Blackwell.

Peselmann, Arnika und Philipp Socha,
2010 Cultural Property und das Heritage Regime der UNESCO. Parallelen in ideellen und wirtschaftlichen Inwertsetzungsprozessen von kulturellen Elementen. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 65-90. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Ralushai, Victor
1977 Conflicting accounts of Venda history with particular reference to the role of the Mutupo in the social organization. Unpublished PhD thesis: Queens University, Belfast

Ramutsindela, Maano F.
2002 The perfect way to ending a painful past? Makuleke land deal in South Africa. Geoforum 33: 15-24.

Ringbeck, Birgitta
2009 Deutsche Welterbestätten im Wartestand. *In* Welterbe-Manual. Handbuch zur Umsetzung der Welterbekonvention in Deutschland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz. UNESCO-Kommissionen Deutschland, Luxemburg, Österreich und Schweiz (Hrsg.), 142–144.Bonn: Deutsche UNESCO-Kommission.

Ringbeck, Birgitta mit Mechthild Rössler
2011 Between International Obligations and Local Politics: The Case of the Dresden Elbe Valley under the 1972 World Heritage Convention. Informationen zur Raumentwicklung 3 (4): 205–212.

Rolshoven, Johanna
2003 Von der Kulturraum- zur Raumkulturforschung. Theoretische Herausforderungen an eine Kultur- und Sozialwissenschaft des Alltags. Zeitschrift für Volkskunde 99: 189–213.
2012 Zwischen den Dingen: der Raum. Das dynamische Raumverständnis der empirischen Kulturwissenschaft. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 108: 156–169.

Rössler, Martin
2009b The Anthropological Study of Landscape. *In* African Landscapes. Interdisciplinary Approaches. Michael Bollig and Olaf Bubenzer (Hrsg.), 297–325. New York: Springer.

Rössler, Mechthild
2006 World Heritage Cultural Landscapes: A UNESCO Flagship Programme 1992-2006. Landscape Research 31 (4): 333–353.
2009a Kulturlandschaften im Rahmen der UNESCO-Welterbekonvention. *In* Welterbe-Manual. Handbuch zur Umsetzung der Welterbekonvention in Deutschland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz. UNESCO-Kommission Deutschland, Luxemburg, Österreich und Schweiz (Hrsg.), 113–119. Bonn: Deutsche UNESCO-Kommission.

SANParks
2014 Park in Progress. Online verfügbar unter http://sanparks.org.za/parks/mapungubwe/tourism/progress.php (Zugriff am 27.03.2014).

Schoeman, Maria H. und Innocent Pikirayi
2011 Repatriating More than Mapungubwe Human Remains: Archaeological Material Culture, a Shared Future and an Artificially Divided Past. Online verfügbar unter http://repository.up.ac.za/handle/2263/17517 (Zugriff am 28.03.2014).

Schramm, Manuel
2001 Konsum und regionale Identität in Sachsen 1880–2000. Die Regionalisierung von Konsumgütern im Spannungsfeld von Nationalisierung und Globalisierung. Stuttgart: Steiner.

Seng, Eva-Maria
2011 Kulturlandschaften. Die Rückgewinnung des immateriellen Kulturerbes in die Landschaft. *In* Demokratie – Kultur – Moderne. Perspektiven der politischen Moderne. Klevesath, Lino und Holger Zapf (Hrsg.), 201–220. München: Oldenbourg,

Seifert, Manfred
2009 Raum als Forschungskategorie. Zu Wegen und Zielsetzungen ethnografisch-kulturwissenschaftlicher Raumanalyse. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXII/112 (4): 469–480.
2012 Ethnologisch-kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Raum und Landschaft. *In* Landschaft quer Denken. Theorien – Bilder – Formationen. Krebs, Stefanie und Manfred Seifert (Hrsg.), S. 61–86. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Simon, Eva Maria
2011 Wir sind das Erzgebirge. Die Zeit. Nr. 34, 29.08.2011. Online verfügbar unter: http://www.zeit.de/2011/34/S-Weltkulturerbe (Zugriff am 02.03.2015).

Smith, Laurajane
2006 Uses of Heritage. Abingdon: Routledge.

2013 Discussion. *In* Heritage Regimes and the State. Regina Bendix, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.). 389-398. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

South African History Online

o.J. Venda. Online verfügbar unter http://www.sahistory.org.za/places/venda (Zugriff 06.05.2014).

Strasser, Peter

2007 Welt-Erbe? Thesen über das „Flaggschiffprogramm“ der UNESCO. *In* Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 101-128. Berlin: Lit-Verlag.

Tauschek, Markus

2010 Wertschöpfung aus Tradition. Der Karneval von Binche und die Konstituierung kulturellen Erbes. Berlin: Lit.

Tilley, Christopher

2006 Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage. Journal of Material Culture 11 (7): 7–31.

Tshikhudo, Elmon

2012 Another contender to the Vhavenda throne? Limpopo Mirror, 05.11.2012. Online verfügbar unter http://www.limpopomirror.co.za/details/05-11-2012/another_contender_to_the_vhavenda_throne/15638 (Zugriff 31.03.2014).

Turner, Stephen D.

2012 World Heritage Sites and the Extractive Industries. Online verfügbar unter http://www.icmm.com/document/3787 (Zugriff am 23.03.2014).

UNESCO

1972 Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt. Online verfügbar unter http://www.unesco.de/welterbe-konvention.html (Zugriff am 02.03.2015).

1999 Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention 1999. Paris: UNESCO World Heritage Center. Online verfügbar unter http://whc.unesco.org/archive/opguide99.pdf (Zugriff am 02.03.2015).

2003 Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes. Online verfügbar: http://www.unesco.de/4319.html (Zugriff am 02.03.2015).

2005 Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention 2005. Paris: UNESCO World Heritage Center. Online verfügbar: http://whc.unesco.org/archive/opguide05-en.pdf (Zugriff am 02.03.2015).

2013 Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention 2013. Paris: UNESCO World Heritage Center. Online verfügbar unter http://whc.unesco.org/archive/opguide13-en.pdf (Zugriff am 02.03.2015).

UNESCO WHC

2012 Mission Report: Reactive Monitoring Mission to Mapungubwe Cultural Landscape. Online verfügbar unter http://whc.unesco.org/document/117238 (Zugriff am 24.03.2014).

Vansina, Jan

1971 Once Upon a Time: Oral Traditions as History in Africa. Daedalus 100 (2): 442–468.

1985 Oral Tradition as History. London: James Currey.

Waterton, Emma und Laurajane Smith
2010 The Recognition and Misrecognition of Community Heritage. International Journal of Heritage Studies 16 (1–2): 4–15.

Wiedemann, Andreas
2007 „Komm mit uns das Grenzland aufbauen!“ Ansiedlung und neue Strukturen in den ehemaligen Sudetengebieten 1945-52. Essen: Klartext.

Wright, Henry T.
1977 Recent Research on the Origin of the State. Annual Review of Anthropology 6: 379-397.

Der Schutz von Kulturgütern: Zur ökonomischen Legitimation und existierenden Property Rights

Matthias Lankau, Marianna Bicskei, Kilian Bizer

1 Einleitung und Fragestellung

Aus ökonomischer Sicht dienen Güter der Nutzenstiftung für Individuen. Kulturgüter stiften einen besonderen Nutzen, weil man diese als Teil der eigenen oder einer fremden Identität wahrnimmt. Als Tourist versucht man, materielle und immaterielle Kulturgüter des besuchten Landes kennenzulernen, weil sich darüber das „Fremde" erschließen lässt. Geht es um die eigenen Kulturgüter, dann sind sie häufig zentraler Bestandteil der eigenen sozialen Identität: „Was dem Kölner der Dom ist, ist dem Hamburger der Michel" gilt eben nicht nur für Kirchtürme, sondern auch für immaterielle Kulturgüter: So stiften Rituale ebenso Identität wie Anekdoten, Geschichten und Gründungslegenden zum immateriellen Bestand des „Gemeinsamen" zählen. Darüber bestimmen sich Nationalitäten, Fußballfanclubs, Unternehmen oder auch Glaubensgemeinschaften. Identität verstehen wir damit als Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe.

Immaterielle Kulturgüter sind tradiert, das heißt sie sind vor langer – oder auch weniger langer – Zeit entstanden[1] und werden durch Reproduktion und Anpassung immer wieder neu geschaffen (Noyes 2010). Dies muss aber keineswegs durch diejenigen geschehen, die Teil der sozialen Gruppe sind, denen das Kulturgut überliefert wurde (Kulturträger). Vielmehr können sich Rituale und andere

[1] Die Frage nach dem Alter von Kulturgütern ist in den multilateralen Verhandlungen sehr umstritten. Viele Traditionen können sogar jüngeren Alters sein (vgl. Hobsbawm und Ranger 1983).

Formen kultureller Ausdrucksweisen auch Dritte aneignen oder sogar abwandeln. Solange dies in einer Nutzenvergrößerung auf allen Seiten resultiert, kann die externe Aneignung aus ökonomischer Perspektive als unproblematisch erachtet werden. Ein Beispiel für diese gesamtgesellschaftliche Nutzensteigerung ist Sprache als Kulturgut. Indem mehr Individuen einer bestimmten Sprache mächtig sind, erweitert sich in der Folge der Personenkreis, mit welchem kommuniziert werden kann. Diese Netzwerkeffekte entstehen aber nicht immer, sondern es gibt auch Beispiele, bei denen durch Aneignung von kulturellen Ausdrucksweisen der Nutzen der Kulturträger sinken kann. Führt man beispielsweise mit einer Komikergruppe das Abendmahl auf, dann kann dies die religiösen Gefühle all derer verletzen, die das Abendmahl als Teil ihrer religiösen Identität verstehen. Das Ritual des Abendmahls – als Teil der Liturgie – ist aber frei zugänglich und lässt sich zudem beliebig vervielfältigen. Ökonomisch betrachtet lässt es sich durch die fehlende Ausschließbarkeit und fehlende Rivalität somit als ein so genanntes öffentliches Gut charakterisieren. Das ist bei vielen traditionellen Ausdrucksweisen ebenso wie bei Ausschnitten des traditionellen Wissens der Fall.

Ausgehend von den beiden Ausgangshypothesen, dass traditionelle kulturelle Ausdruckweisen identitätsstiftend und als öffentliche Güter zu betrachten sind, widmet sich dieser Beitrag der Frage, wie ein Schutz dieser zu rechtfertigen ist und auf welche Weise er erfolgen sollte. Auf Basis der identitätsstiftenden Wirkung von Kulturgütern und den bei ihrer Nutzung bestehenden Informationsasymmetrien gibt der zweite Abschnitt auf den ersten Teil der Frage Antworten. Als methodischer Ansatz für die Ermittlung des Einflusses sozialer Identität dienen hierbei ökonomische Experimente, womit sich die Auswirkungen stilisierter Institutionen auf die Bereitstellung eines Kulturgutes in seiner Eigenart als öffentliches Gut ermitteln lassen.

Der dritte Abschnitt analysiert die Wirkungen gruppenbezogener Verfügungsrechte wie sui generis-Rechte und geografische Herkunftsangaben. Diese beiden gruppenbezogenen Verfügungsrechte spielen eine zentrale Rolle in der politischen Diskussion: Sui generis-Rechte, welche Modellgesetze sich an das Schutzbedürfnis der Herkunftsgemeinschaften richten, bestimmen die Diskussion im Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions der World Intellectual Property Organization (WIPO). Geografische Herkunftsangaben sind hingegen das prominenteste raumbezogene Schutzrecht auf Ebene der Europäischen Union (EU), das für kulinarische Besonderheiten mit traditionellem Wissen genutzt wird. Der vierte Abschnitt fasst die wesentlichen Ergebnisse zusammen und formuliert offene Fragen für zukünftige Forschung.

2 Legitimation des Schutzes kultureller Güter

2.1 Identitätsstiftende Wirkung

Die Diskussion, warum Kulturgüter, die Mitglieder einer Gruppe gemeinschaftlich bereitstellen, einen Schutz benötigen, ist vielschichtig. Die Begründungen des Anspruchs auf einen Schutz bestimmter Kulturgüter seitens der Herkunftsgemeinschaften variieren, weswegen diese Frage eine komplexe Beantwortung erfordert. Aus ökonomischer Perspektive ist jedoch im Besonderen die Frage, anhand welcher Kriterien bestimmt werden kann, bei welchen kulturellen Gütern ein Schutz überhaupt zu rechtfertigen ist, von großer Relevanz.

Ökonomisch betrachtet stiften Kulturgüter einen besonderen Nutzen, weil man sie als Teil der eigenen Identität wahrnehmen kann. Genau diese Eigenschaft von Kulturgütern wird zunächst in Betracht gezogen und ihre Rolle bei der Schutzwürdigkeit kultureller Güter untersucht.

Identität ist im Diskurs verschiedener Disziplinen ein komplexer Begriff. In den Sozial- und Kulturwissenschaften fasst man Identität heute als Konstrukt auf und dokumentiert daher eher die Dynamik von *Identifikationen* als fest verankerte Identitäten. Nichtsdestotrotz findet sich in der Alltagswelt ein vielseitiger Identitätsbegriff, der wiederum in ökonomische und politische Überlegungen in- und außerhalb der Wissenschaft unterschiedlich eingesetzt wird. Dieser Beitrag arbeitet mit der weitgefassten Begrifflichkeit der Identitäts-Ökonomie, die Identität (auch als soziale Identität bezeichnet) als das Selbstkonzept eines Individuums definiert, das Individuen durch die empfundene Mitgliedschaft in einer bestimmten sozialen Kategorien erlangen (Akerlof und Kranton 2000; Charness et al. 2007). Dabei sind die sozialen Kategorien, die als eine Form von Gruppierung betrachtet werden können, wie etwa Nationalität, Religion, Kultur, mit unterschiedlichen Merkmalen und Verhaltensweisen verknüpft (Bicskei et al. 2010).

Ausgehend von den Annahmen der Identitäts-Ökonomie, eingeführt von Akerlof und Kranton (2000, 2005), nehmen Identität und die mit ihr verbundenen Handlungen einen bedeutenden Bestandteil im Nutzenkalkül der Individuen ein. Dementsprechend streben Individuen danach, durch identitätskonformes Handeln ihren Nutzen zu vergrößern. In dieser Hinsicht stellen Kulturgüter einen wichtigen Teil der eigenen Identität dar, welche jedoch Externalitäten ausgesetzt ist. Nicht nur die eigenen Handlungen, sondern auch Handlungen Dritter in Bezug auf ein bestimmtes Kulturgut nehmen auf sie und den mit ihr assoziierten Nutzen Einfluss (Bicskei et al. 2012a).

Um diese Wechselwirkungen näher zu thematisieren, unterscheiden wir zwei Akteursgruppen, die durch ein bestimmtes Kulturgut betroffen sind. Zum einen werden Individuen oder Gruppen, von denen ein Kulturgut stammt oder denen es originär übertragen wurde, als Kulturträger bezeichnet (Bicskei et al. 2012a). Sie können gleichzeitig das Kulturgut produzieren und konsumieren. Diesen stehen Gruppen oder Individuen gegenüber, die sich nicht an der Entwicklung des Kul-

turgutes beteiligen. Auch diese können das Kulturgut reproduzieren (Kulturreproduzenten) und nutzen (Kulturkonsumenten). Sowohl Kulturträger als auch die nicht an der Entwicklung beteiligten Grupenn oder Individuen können eine positive Wertschätzung des Kulturguts aufweisen und beziehen durch dieses sowohl direkten als auch indirekten Nutzen.

Aus der Sicht der Kulturträger entsteht direkter Nutzen in Form von monetären Erträgen, wenn Kulturkonsumenten bereit sind, für die Nutzung eines bestimmten Kulturgutes, wie etwa für die Teilnahme an einem Ritual, zu zahlen. Der direkte Teil der Nutzenfunktion kann aber auch beeinträchtigt werden, sollten sich Outsider durch die Reproduktion bestimmter Kulturgüter auf dem Markt besser durchsetzen und die Insider verdrängen. Dies kann die Schöpfung und Aufrechterhaltung kultureller Güter durch Insider auf lange Sicht negativ beeinflussen, begründet an sich jedoch keineswegs einen staatlichen Eingriff. Wenn durch die Existenz und Verbreitung kultureller Güter nur direkte Effekte auftreten, müssen Nutzen und Kosten aller Beteiligten gegeneinander abgewogen werden. Nur wenn der Gesamtertrag eines regulativen Eingriffs die Gesamtkosten übersteigt, ist der Schutz eines bestimmten Kulturgutes gesamtgesellschaftlich legitimiert. Dies verlangt zwingend eine Einzelfallanalyse.

Der indirekte Teil des Nutzens, den Kulturträger aus dem Kulturgut ziehen, schließt intrinsische schwer zu monetarisierende Werte wie die Existenz des Kulturgutes ("existence value") selbst oder die Möglichkeit, Zugriff auf das Kulturgut zu haben ("option value") ein (siehe im Detail Frey und Meiser 2006). Insgesamt stiften sie den Kulturträgern Identität. Wenn der Konsum eines bestimmten Kulturgutes durch Dritte die Kulturträger so empfindlich beeinträchtigt, dass es ihre Identität und somit ihre Würde verletzt (Bicskei et al. 2012a), wie zum Beispiel durch das Betreten sakraler Stätten oder die Nachahmung bestimmter kultureller Ausdrucksweisen, löst es prohibitiv hohe indirekte Nutzenverluste aus, die nicht einmal ein etwaiger monetärer direkter Nutzengewinn zu kompensieren vermag. Die Identifizierung von Kulturgütern mit solchen starken identitätsstiftenden beziehungsweise würdestiftenden Effekten erfordert ebenfalls eine Einzelfallanalyse (Bicskei et al. 2012a). Als Anhaltspunkte können beispielsweise Initiativen für die Geheimhaltung bestimmter Kulturgüter dienen, wobei monetäre Interessen keinerlei Rolle spielen dürfen. In diesen Fällen ist die Schaffung exklusiver Verfügungsrechte ökonomisch gerechtfertigt, um Outsider von dem Konsum und der Reproduktion des Kulturgutes auszuschließen und somit prohibitiv hohe Identitätsverluste zu vermeiden.

Sollte die Nutzung eines Kulturguts durch Dritte eine starke Beeinträchtigung der Identität innerhalb einer sozialen Gruppe mit sich bringen, stellt sich die Frage, wie sich dies auf die Bereitstellung jenes Kulturgutes durch die Kulturträger auswirkt. Der folgende Abschnitt greift diesen Zusammenhang auf, in dem er auf Ergebnisse experimenteller Untersuchungen verweist.

2.2 Kooperationsbereitschaft bei der Bereitstellung kultureller Güter – experimentelle Erkenntnisse

Kulturgüter stiften ihren Trägern nicht nur Identität, sondern bringen in ihrer Eigenschaft als öffentliche Güter ebenfalls eine besondere Anreizproblematik mit sich. Da niemand von ihrem Nutzen – vor allem von der Wertstiftung durch ihre bloße Existenz – ausgeschlossen werden kann, ist es aus individueller Perspektive rational, nichts zu der Bereitstellung und Wahrung des Kulturgutes beizutragen und sich stattdessen auf der Kooperation der restlichen Gruppenmitglieder auszuruhen.

Verschiedene empirische Untersuchungen zu öffentlichen Gütern belegen zwar, dass Individuen nicht völlig unkooperativ handeln. Dennoch bestimmt die Orientierung am eigenen Nutzen zu einem gewissen Grad ihre Teilhabe an der Bereitstellung des gemeinschaftlichen Guts. Inwiefern eine gemeinsame soziale Identität die Kooperationsbereitschaft bei der Bereitstellung kultureller Güter beeinflusst, wird im folgenden Abschnitt auf Grundlage von Ergebnissen ökonomischer Experimente zu öffentlichen Gütern analysiert.

Um dem besonderen Aspekt der Identität bei kulturellen Gütern Rechnung zu tragen, geschieht die Induktion einer sozialer Identität während des Experiments unter Laborbedingungen (Lankau et al. 2012). Die räumlich und visuell voneinander getrennten Probanden werden hierfür Dreiergruppen mit speziellen Farben,[2] die ihre Identität symbolisieren, zugeordnet. Mit Hilfe eines anonymen Chat-Tools löst jede Gruppe gemeinschaftlich ein Bilderrätsel, was das Finden versteckter Objekte in einem Bild erfordert. Durch den Chat-Austausch verfolgt dies den Zweck, den Gruppenzusammenhalt zu stärken. Um die eigene (Farb-)Identität von den anderen Identitäten im Experiment abzugrenzen, spielen die Farbgruppen gegeneinander, wobei die Gruppe, die die meisten Objekte findet, das Spiel gewinnt.

In der Folge sieht das Experiment ein Spiel vor, welches die ökonomische Entscheidungssituation der Kooperation bei der Bereitstellung eines öffentlichen Guts nachstellt. Im Allgemeinen erhalten die Probanden eine Anfangsausstattung an experimentellen Währungseinheiten (Punkten).[3] Sie müssen entscheiden, ob sie diese in ein Gemeinschaftsprojekt, das öffentliche Gut, investieren oder diese lieber für sich behalten wollen. Eine Investition der Punkte in das Gruppenprojekt käme dabei allen Gruppenmitgliedern gleichermaßen zu Gute, das heißt niemand kann von dem generierten Nutzen ausgeschlossen werden. Der entstandene Nutzen ist konkret mit 0,4 Punkten für jedes Gruppenmitglied pro eingezahltem Punkt beziffert, unabhängig davon, wer die Einzahlung leistet. Ein Punkt, den ein Proband für sich behält, bringt ihm einen persönlichen Nutzen von genau einem Punkt. Dementsprechend agieren jene Probanden rational, die nichts zum öffentli-

[2] Diese wird an ihrem Bildschirm in Form einer farbigen Flagge gekennzeichnet.

[3] Sämtliche Punkte, die die Probanden während des Experiments ansammelten, konnten sie nach dem Experiment zu einer vorher bekanntgegebenen bindenden Rate in Euro umtauschen. Somit hatten die Aktionen der Probanden im Experiment direkten Einfluss auf ihren persönlichen Nutzen.

chen Gut beitragen, aber aus der Existenz des öffentlichen Guts Nutzen ziehen. Damit ahmt das Experiment eigennutzorientierte Verhaltensanreize nach.

Die Probanden spielen dieses Spiel in der Folge sowohl mit Gruppenmitgliedern der gleichen Farbe als auch mit unterschiedlichen Farben. Darüber hinaus wird eine Gruppenzusammensetzung getestet, in der keinerlei Identitätszuschreibungen erkennbar sind. Dies verfolgt das Ziel, untersuchen zu können, inwiefern die Interaktion mit Individuen der eigenen Identität, mit Individuen fremder Identitäten sowie in Gruppen, in denen keine Identität sichtbar ist, das individuelle Kooperationsniveau in der Bereitstellung eines Kulturgutes beeinflusst.

Hierzu finden Lankau et al. (2012), dass Individuen, die sich miteinander identifizieren, eine größere Kooperationsbereitschaft zeigen als Individuen, die keine gemeinsame Identität aufweisen. Ihre Kooperationsbereitschaft ist ebenfalls höher als zwischen Individuen, die unterschiedlichen Identitäten angehören.

Sollte also die Nutzung eines Kulturgutes durch Dritte eine starke Beeinträchtigung der Identität der Kulturträger mit sich bringen, droht in der Folge eine Reduktion der Kooperationsbereitschaft bei der Erstellung dieses Guts. Dies könnte dementsprechend im Extremfall sogar dessen Existenz bedrohen.

Die letzten beiden Abschnitte haben auf die Rolle sozialer Identität bei der Bereitstellung und Schutzwürdigkeit kultureller Güter im Allgemeinen hingewiesen. Im Folgenden wird aus der speziellen Perspektive der Informationsökonomie abgeleitet, warum bestimmte Kulturgüter reguliert werden sollten.

2.3 Informationsasymmetrien

Viele Kulturgüter, die am Markt gehandelt werden und nicht nur für den eigenen Konsum der Kulturträger reserviert sind, weisen Charakteristika von Vertrauensgütern auf (siehe Nelson 1970), dessen speziellen Eigenschaften für Konsumenten selbst nach dem Konsum nicht erkennbar sind Hierzu zählen beispielsweise auf tradiertem Wissen basierende traditionelle Herstellungsmethoden.. Sofern keine verlässlichen Informationen über ihre Anwendung (Produkteigenschaften) zur Verfügung stehen, besteht eine Informationsasymmetrie zwischen Verkäufer (Kulturträger) und Käufer. Wenn es beispielsweise keine entsprechende Kennzeichnung gibt, die es dem Kunden ermöglicht, zwischen Produkten mit traditioneller und anderer Herstellungsart zu unterscheiden, können erstere sich nur schwer am Markt durchsetzen (Bicskei 2013). Anreize, Güter mit bestimmten Eigenschaften zu produzieren und aufrechtzuerhalten, werden so eliminiert. Um solche Marktversagen aufgrund adverser Selektion (Akerlof 1970) zu verhindern, sind regulative Eingriffe notwendig.

Eine entsprechende Kennzeichnung solcher reduziert die Kosten für die Beschaffung von relevanten Produktinformationen seitens der Verbraucher und schützt sie vor Irreführungen durch Imitate beziehungsweise Verfälschungen. Die Anreize für Kulturträger, ihre Kulturgüter bereitzustellen und ihre kulturelle Identität zu stärken, bleiben somit erhalten. Gesamtgesellschaftlich ist es deshalb zu

befürworten, den Markt zu regulieren, um die Wohlfahrt auf allen Seiten der Beteiligten zu steigern.

Als weitere Rechtfertigung für einen regulativen Eingriff dient das Problem des kollektiven Handelns (Olson 1971). Wenn jeder in einer Gemeinschaft berechtigt ist, dasselbe Kulturgut, welches aufgrund der traditionellen Herstellungsmethode eine hohe Reputation genießt, zu produzieren, besteht unter Informationsasymmetrien die Gefahr des Trittbrettfahrens. Produzenten könnten infolgedessen von der traditionellen Herstellungsmethode abweichen, um damit Kosten zu sparen. Es ist deshalb legitim, die Hersteller dieses Kulturguts zu koordinieren und zu kontrollieren, um eine bestimmte Produktqualität (-eigenschaft) zu sichern und möglichen Abweichungen von der traditionellen Herstellungsart zu verhindern (Gangjee 2012). Die Stärkung einer gemeinsamen Identität dieser Produzenten könnte zudem der Problematik des Trittbrettfahrens entgegenwirken beziehungsweise diese mildern (siehe Abschnitt 2.2).

Abschließend können wir feststellen, dass nicht jedes Kulturgut das Kriterium der Schutzwürdigkeit erfüllt. Nur wenn Kulturgüter bestimmte Eigenschaften aufweisen wie etwa eine starke Identitäts- und Würdestiftung oder wenn sie die Eigenschaften von Vertrauensgütern besitzen, legitimiert dies aus ökonomischer Perspektive einen Schutz.

Der folgende Abschnitt entwickelt, auf welche Weise gruppenbezogene Property Rights zum Schutz von Kulturgütern wirken. Als Beispiel dienen hierzu sui generis-Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksformen sowie geografische Herkunftsangaben.

3 Property Rights zum Schutz kultureller Güter

Eigentum an einem Gut ist stets gleichbedeutend mit einer Vielzahl verschiedener exklusiver Rechte. Hierzu zählt unter anderem das Recht, Dritte von der Nutzung des Gutes auszuschließen, die Modifizierung oder das Leasen beziehungsweise Verkaufen des Gutes. Güter, die durch ein solches Geflecht an Rechten in der Rechtsordnung eines Landes geschützt sind, werden im ökonomischen Sinn als private Güter klassifiziert.

Da es sich bei immateriellen Kulturgütern um öffentliche Güter handelt, fehlen den Herkunftsgemeinschaften häufig die entsprechenden Rechte, die das Eigentum an ihnen institutionalisieren. Kulturträger haben dadurch zumeist große Probleme, ihre Kulturgüter von der Verwendung oder Vermarktung durch Dritte auszuschließen und somit ihre (kulturelle) Identität und ihre Würde zu schützen. Darüber hinaus benötigen diese Gemeinschaften regulative Eingriffe in den Marktprozess, wenn es sich um Vertrauensgüter handelt.

Property Rights bieten eine Möglichkeit, den Schutz zu institutionalisieren und somit dem Marktversagen entgegenzuwirken. Diese müssen jedoch die besonderen Eigenschaften von Kulturgütern berücksichtigen, die sie von anderen immateriel-

len Gütern unterscheidet. Typischerweise können sie von ganzen Gemeinschaften über Generationen hinweg erstellt, bewahrt und weiterentwickelt werden, ohne dass eine klare Autorenschaft erkennbar wäre. Klassische immaterielle Eigentumsrechte wie das Patent- oder Urheberrecht sind jedoch zumeist auf einen individuellen Urheber angepasst und zielen darauf ab, Anreize für neu zu erschaffende Erfindungen zu geben. Aus diesem Grund können klassische Eigentumsrechte nicht ohne Weiteres auf immaterielle Kulturgüter angewendet werden. Entsprechende Alternativen im Rahmen des Immaterialgüterrechts sind zum einen gruppenbezogene Property Rights im Stile des Urheberrechts sowie gruppen- und raumbezogene Geographische Herkunftsangaben (auch geographische Indikationen, GIs).

Im Folgenden werden die erstgenannten Property Rights in Bezug auf ihren Beitrag zum Schutz der Identität und Würde der Kulturträger analysiert. GIs werden darauf untersucht, inwiefern ihre Bereitstellung aus informationsökonomischer Perspektive gerechtfertigt ist. Bezugnehmend auf beide Rechtsinstrumente wird final diskutiert, mit welchen regulativen Konsequenzen diese einhergehen und Politikempfehlungen abgeleitet, wie diese besser an die Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaft angepasst werden könnten.

3.1 Sui generis-Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksformen

Seit über 40 Jahren diskutiert die internationale Gemeinschaft bereits über ein Instrument zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksformen (TKAs), das dem Schutzbedürfnis der Herkunftsgemeinschaften gerecht wird. Jedoch konnten sich die Länder bis zum heutigen Tag auf kein internationales rechtsverbindliches Instrument einigen (Lankau, Bizer und Gubaydullina 2010). Nichtsdestotrotz hat die internationale Gemeinschaft mehrere Modellgesetze im Bereich des Immaterialgüterrechts hervorgebracht. Hierzu zählen die *Model Provisions of the UNESCO/WIPO* von 1982, das *South Pacific Model Law for National Laws,* das *Tunis Model Law on Copyright for Developing Countries,* die *WIPO Draft Provisions* und die *African Regional Intellectual Property Organization (ARIPO) Provisions* (siehe Tabelle 1). Diese werden auch als „sui generis Gesetze“ bezeichnet, also „Gesetze ihrer eigenen Art“, da sie sich ausschließlich auf den Schutz von TKAs beziehen und vom bestehenden Immaterialgüterrecht abweichen. Aus identitätsökonomischer Sicht ist der Einfluss dieser Gesetze auf die (kulturelle) Identität der Kulturträger von großer Relevanz aber keineswegs einheitlich.

Tab. 1: Die sui generis Modellgesetze

Modellgesetz	Jahr	Abkürzung
Tunis Model Law on Copyright for Developing Countries	1976	TML
Model Provisions of the UNESCO/WIPO	1982	MPUW
South Pacific Model Law for National Laws	2002	SPML
WIPO Draft Provisions	2004	WDP
ARIPO Provisions	2010	ARIPO

Im Allgemeinen müssen sämtliche sui generis Modellgesetze als Gruppenrechte klassifiziert werden, da sie von dem formellen Konzept der individuellen Schaffung eines Werkes, wie es im Urheberrecht festgehalten ist, abweichen und den Besitz der jeweiligen kulturellen Ausdrucksweisen den traditionellen Gemeinschaften als Ganzes zusprechen. Diese erhalten gegen die Verwendung außerhalb des traditionellen Kontexts gerichtete ökonomische Ausschluss- sowie Persönlichkeitsrechte (Zimbehl 2013). Hierzu zählt das ausschließliche Recht zur Reproduktion, Publikation, Übersetzung, Adaption, Anordnung oder Transformation der TKAs (WIPO 2004: 60–61). Externe Nutzer müssten dementsprechend Zugang zu den TKAs aushandeln und unter Umständen Kompensationen in Form von Gebühren oder Gewinnbeteiligungen zahlen. Des Weiteren bedarf der Schutz von TKAs keiner Fixierung als Werk. Im Vergleich hierzu verlangt der Urheberrechtsschutz, dass eine digitale, schriftliche oder ähnliche Fixierung eines Werkes vorliegt. Letztlich bleibt der sui generis Schutz unbegrenzt in Kraft.

Diese Modellgesetze unterscheiden sich hauptsächlich in den Spezifika der Rechteallokation, die sich unterschiedlich auf die Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaft auswirken können. Wie in Tabelle 2 abgebildet, reichen die avisierten Systeme von einer kompletten Staatskontrolle über gemischte Formen der Rechteinhaberschaft bis hin zur umfassenden Kontrolle durch lokale Gemeinschaften.

Innerhalb des TML liegen sämtliche relevanten Rechte bei einer staatlichen Behörde, die jedoch den Auftrag hat, die Anliegen der lokalen Gemeinschaften durchzusetzen (Sektionen 6, 18). Sie verhandelt über die externe Nutzung der TKAs und ist ebenso Empfänger der damit verbundenen Lizenzgebühren und Gewinnanteile. Die Einkünfte sollen dann für den Schutz und die Verbreitung der nationalen kulturellen Ausdrucksweisen insgesamt verwendet werden (Sektion 17).

Im Gegensatz dazu stehen die WDP sowie das SPML, bei denen die Kontrolle letztendlich bei den indigenen Gemeinschaften liegt. In beiden Fällen ist die Gemeinschaft Besitzhalter an den TKAs, Nutznießer des Schutzes sowie hauptverantwortlich für die Zugriffsverhandlungen mit nicht-traditionellen Nutzern (SPML Sektion 4; WDP Art. 2, 4).

Tab. 2: Rechteinhaberschaft in den sui generis Modellgesetzen

	SUI GENERIS RECHTE			
	TML	ARIPO	WDP	SPML
Besitzhalter	Staatliche Behörde	Gemeinschaft	Gemeinschaft	Gemeinschaft Staatliche Behörde, wenn kein Eigentümer gefunden
Verhandlungspartner	Staatliche Behörde	Staatliche Behörde, Vetorecht der Gemeinschaften	Gemeinschaft Staatliche Behörde bei Mandat durch Gemeinschaft	Gemeinschaft
Nutznießer	Gesamtheit der Gemeinschaften	Gemeinschaft	Gemeinschaft	Gemeinschaft

Allerdings besteht im Falle der WDP die Möglichkeit, dass die Gemeinschaft einer staatlichen Behörde das Mandat erteilt, an ihrer statt zu verhandeln. Darüber hinaus kann die staatliche Behörde im Rahmen des SPML als Verhandlungspartner agieren, wenn die Herkunftsgemeinschaft der TKAs nicht identifizierbar ist (Sektion 19, 1a). Beide Modellgesetze weisen fernerhin der Behörde helfende Funktionen zu. Im Fall des SPML beispielsweise ist ihre Hauptfunktion die Regulierung und Überwachung des Lizensierungsprozesses. Hier soll sie zwischen traditionellen Besitzern und externen Nutzern vermitteln, etwa indem sie den betroffenen Besitzhalter an den TKAs identifiziert (Sektion 16).

Das ARIPO Modell etabliert im Gegensatz hierzu ein gemischtes System der Rechteinhaberschaft. Während die Gemeinschaft den Besitztitel an ihren TKAs hält (Sektion 18), ist eine staatliche Behörde dafür verantwortlich, den Zugang mit nicht-traditionellen Nutzern zu verhandeln (Sektion 22.2). Dabei ist sie jedoch dadurch eingeschränkt, dass die Herkunftsgemeinschaft für jede Entscheidung der Behörde ihre Zustimmung geben muss. Die erzielten Einkünfte sind direkt an die indigene Gemeinschaft weiterzuleiten, aus welcher die TKAs stammen (Sektion 22.3, d).

Auswirkungen auf Schutzpräferenzen und soziale Kosten

Die regulativen Konsequenzen dieser Modellgesetze lassen sich dahingehend klassifizieren, inwiefern eine Implementierung die Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaften über ihre TKAs respektiert sowie welche sozialen Kosten sie nach sich zieht. Soziale Kosten entstehen, da TKAs zu dem Wissenspool einer Gesellschaft zählen, der wünschenswerte Innovationen inspirieren könnte. Ein Schutz behindert diesen Zugang, indem er Transaktionskosten mit sich führt. Diese setzen sich zum einen aus den Kosten der Identifizierung der Verhandlungspartner

und Besitzer (Identifikationskosten) und zum anderen aus den eigentlichen Kosten der Verhandlung um den Zugriff auf TKAs (Verhandlungskosten) zusammen.

Bei einer komplett lokalen Rechtezuordnung liegt die Entscheidung über einen Zugriff auf Elemente der TKAs bei den Gemeinschaften, die Kosten- beziehungsweise Nutzeneffekte aus der externen Verwendung realisieren. Dementsprechend würde eine externe Verwendung nur dann gestattet, wenn die traditionellen Eigentümer sich hiervon einen Nettonutzenzuwachs versprechen. Sollte ein externer Zugriff beispielsweise die fundamentale Identität der Herkunftsgemeinschaft gefährden, so würde diese hierzu keine Einwilligung geben. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass im Rahmen einer komplett lokalen Rechtezuordnung die Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaften Berücksichtigung finden. Jedoch werden parallel substantielle soziale Kosten generiert. Diese betreffen zum einen die Kosten der Identifizierung der Herkunftsgemeinschaft. Gerade im Fall von TKAs kann es sich als sehr kompliziert erweisen, Verfügungsrechte eindeutig einer Gruppe zuzuordnen. So ist es vorstellbar, dass mehrere Gemeinschaften gleichzeitig Rechte an einer einzigen kulturellen Ausdruckweise beanspruchen. Aus diesem Grund ist es wahrscheinlich, dass eine lokale Rechteallokation Transaktionskosten allein durch die Schwierigkeiten steigert, zu bestimmen, welcher Gruppe die Rechte zuzuordnen sind. Zum anderen entstehen durch die Aushandlung des Zugriffs auf TKAs direkte Verhandlungskosten. Bei einer lokalen Rechtezuordnung kann der Aushandlungsprozess sogar zusätzlich erschwert werden, wenn innerhalb der Gruppe Unstimmigkeiten bestehen, wer die Gruppe repräsentiert, beziehungsweise wenn mehrere Gruppenmitglieder über exklusive Ausschlussrechte verfügen. In diesem Fall müsste mit jedem einzelnen Halter eines exklusiven Verfügungsrechts verhandelt werden, was unter Umständen jeweils mit gesonderten Kompensationen einherginge. Eine solche Situation kann gemäß der Tragödie der Anti-Allmende (Heller 2008) in eine ökonomisch ineffiziente Unternutzung der TKA münden. Die Unternutzung könnte sich sogar verstärken, sollte mehr als eine Gemeinschaft Anspruch auf eine kulturelle Ausdrucksweise erheben.

In einem System, in dem sämtliche TKA-Rechte einer staatlichen Behörde zugeteilt werden, fallen Transaktionskosten weniger ins Gewicht. Unter der Annahme, dass die staatliche Behörde mit Kosten nahe Null zu finden ist, sind Identifikationskosten dementsprechend zu vernachlässigen. Darüber hinaus dürften die Kosten der Zugriffsverhandlungen erheblich geringer ausfallen, als wenn Rechte lokal allokiert würden, da externe Nutzer nur mit einem Akteur verhandeln müssen. Dennoch ergibt sich aus der zentralen Repräsentanz der lokalen Schutzpräferenzen eine Prinzipal-Agenten-Problematik. Gemäß der ökonomischen Bürokratietheorie versuchen Chefbürokraten zunächst, ihren persönlichen Nutzen vor allem durch eine Ausweitung ihres Budgets zu erreichen (Niskanen 1971). Dies bringt den Anreiz mit sich, Zugangsbeschränkungen zu TKAs zu senken, da dies die Anzahl der zur Bearbeitung der Zugriffsanfragen benötigen Beamten und damit das Budget und Prestige der entsprechenden Abteilung erhöhen würde. Aus diesem Grund müsste eine zentrale Rechteallokation zu mehr Zugriffen auf TKA

als eine lokale Rechteallokation führen. Dadurch ist es sehr wahrscheinlich, dass die Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaften nicht adäquat berücksichtigt würden, was Beeinträchtigungen der Identität der Gemeinschaften mit sich bringen könnte.

Innerhalb des ARIPO-Ansatzes der gemischten Rechteinhaberschaft müssten die Effekte bezüglich Kosten- und Präferenzberücksichtigung in der Mitte des Spektrums, das eine lokale sowie zentrale Rechteallokation definieren, liegen. Während die staatliche Behörde den Zugang zu TKAs mit externen Akteuren aushandelt, kann die Herkunftsgemeinschaft die Entscheidung der Behörde stets durch ihr Vetorecht blockieren. Dementsprechend ist der Handlungsspielraum der Behörde im Vergleich zu einer komplett zentralen Rechteallokation eingeschränkt. Dennoch wäre die Repräsentanz der Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaft nicht perfekt, da die Behörde über einen Informationsvorteil gegenüber den Herkunftsgemeinschaften verfügt und diesen zu ihrem Vorteil ausnutzen kann. Die Kosten der Identifikation der lokalen Eigentümer sind vergleichbar mit denen, die eine komplett lokale Rechteallokation mit sich führt. Dennoch sind die Verhandlungskosten deutlich geringer, da externe Interessenten lediglich mit einem Akteur verhandeln müssen.

Insgesamt zeigt sich also, dass wenn eine staatliche Behörde über zu viel Macht bei der Verhandlung über den Zugriff auf TKAs verfügt, Beamte ihre eigenen Interessen auf Kosten der Herkunftsgemeinschaften durchsetzen können. Kommt es hierdurch zu Identitätsbeeinträchtigungen, kann dies, wie gezeigt, die Kooperationsbereitschaft bei der Bereitstellung der traditionellen kulturellen Ausdrucksweisen beeinflussen. Aus einer Policy-Perspektive ist es deshalb relevant, ein Gesetz zu wählen, das die sozialen Kosten im Zuge der erschwerten Zugriffsaushandlungen auf die TKAs begrenzt und den Herkunftsgemeinschaften eine entsprechende Verhandlungsmacht einräumt. Dies ist für den Erhalt ihrer Kooperationsbereitschaft bei der kontinuierlichen Bereitstellung der kulturellen Ressource essentiell. Jedoch bleibt bei jedem Rechtsinstrument unbeachtet, inwieweit die Kulturträger sich organisieren, wie Machtverhältnisse innerhalb der Herkunftsgemeinschaft gefestigt sind, und wie homogen die Meinung der Gruppe darüber ist, ob ein Kulturgut über eine hochgradige identitäts- und würdestiftende Eigenschaft verfügt.

3.2 Geographische Herkunftsangaben - Schutz von traditionellem Wissen

Die internationale Gemeinschaft hat mit dem TRIPS-Abkommen (Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights) 1994 die Grundlage für einen Schutz von geistigem Eigentum spezieller Art wie die Geographischen Herkunftsangaben geschaffen. Das Abkommen betont die Notwendigkeit eines Schutzregimes, um Kulturgüter mit bestimmtem geographischem Ursprung und somit insbesondere kulinarische Spezialitäten vor Imitierung zu schützen. Diese

gelten als Symbol einer Region und können Identität stiften wie etwa der Schwarzwälder Schinken für die Region Schwarzwald.

Dementsprechend konstituieren GIs ein unterschiedliches Schutzpotential als sui generis-Rechte, die auf dem Urheberrecht basieren. Während erstere Hersteller eines bestimmten Kulturgutes einer bestimmten Region begünstigen, schützen letztere das Kulturgut an sich. Rechtlich bieten GIs somit keinen direkten Schutz für Kulturträger, sie stellen vielmehr Schutzrechte für eine bestimmte Region dar.

Einer der größten Befürworter von GIs ist die EU, deren Schutzregime zwei Instrumente enthält (Regulation 1151/2012): „Geschützte geographische Angabe (g.g.A.)" sowie „geschützte Ursprungsbezeichnung (g.U.)". Nach der Registrierung des GI-Produktes sind alle Hersteller dieser Region berechtigt, dieses herzustellen. Um eine GI-Nominierung zu bekommen, verlangt der Antragsprozess eine genaue Beschreibung des Herstellungsverfahrens, was gleichzeitig die Kodifizierung des lokalen Wissens über die Wechselwirkung mit Natur und Umwelt einschließlich des traditionellen Produktionsprozesses und (traditionelle) Rohstoffe umfasst.

Die Frage, inwieweit diese Instrumente dazu beitragen, lokales traditionelles Wissen über nahrungsspezifische Besonderheiten einer speziellen geographischen Region aufrechtzuerhalten und die regionale Identität zu bewahren, erfordert zunächst eine Überprüfung der Legitimität dieser Rechte.

Generell liefern GIs Verbrauchern Informationen über die Herkunft eines Produktes, die sonst weder vor noch nach dem Konsum eines Produkts identifizierbar ist (siehe Abschnitt 2.3). Obwohl beide EU GI-Instrumente dasselbe Schutzniveau garantieren, sind die Anforderungen an den Grad der regionalen Verankerung sehr unterschiedlich. Abgesehen von wenigen Ausnahmen (siehe Bicskei 2013) müssen g.U.-Produkte vollständig in der Herkunftsregion hergestellt werden, auf die der Name des Produktes hindeutet (zum Beispiel Parma Schicken aus der Region Parma). Im Gegensatz dazu erfordern g.g.A-Produkte, dass mindestens eine Produktionsphase innerhalb des definierten geographischen Gebiets erfolgt (zum Beispiel Schwarzwälder Schinken).

Diese unterschiedliche regionale Einbettung des Produktes liefert unterschiedliche Informationen über dessen Herkunft. Aus informationsökonomischer Perspektive ist es deshalb notwendig zu analysieren, inwieweit Verbraucher zwischen g.U.- und g.g.A.-Produkten unterscheiden können. Sofern sie nicht in der Lage sind, die grundlegenden Eigenschaften der GI-Instrumente anhand deren Kennzeichnung durch Labels zu erkennen, besteht die Gefahr, dass die GIs in der jetzigen Form zu falschen Attribuierungen von Produkteigenschaften durch die Konsumenten führen. In diesem Fall ist die Bereitstellung der GI-Instrumente seitens der EU aus ökonomischer Sicht nicht gerechtfertigt.

Bicskei (2013) thematisiert dieses Problem im Detail und untersucht systematisch die empirischen Befunde. Die Autorin zeigt, dass g.U. und g.g.A. unter Konsumenten ähnlich bekannt sind, obwohl der Bekanntheitsgrad der GI-Labels im Vergleich zu anderen Produktkennzeichnung wie etwa das Bio- oder Fair Trade-Siegel niedriger ist. Unglücklicherweise existieren bis dato keine expliziten Studien,

die untersuchen, ob die Konsumenten die genauen Unterschiede zwischen diesen Instrumenten kennen. Sollten dies der Fall sein, wäre dies indirekt aus ihrer Zahlungsbereitschaft für die verschiedenen GI-Produkte abzuleiten. Es ist zu erwarten, dass g.U. Produkte einen höheren Preisaufschlag realisieren können, da sie auf eine eindeutige Herkunft hinweisen und dadurch eine höhere Verlässlichkeit und Lebensmittelsicherheit für die Konsumenten garantieren (Bicskei 2012b). Zusätzlich wird die erhöhte Nachfrage nach authentischen regionalen Produkten als eine Folge des Ethnozentrismus von Konsumenten ebenso den Wert der g.U.- im Vergleich zu g.g.A.-Produkten erhöhen. Eine Synthese der Studien zur Konsumentenzahlungsbereitschaft liefert jedoch nur über sehr wenige Produkttypen Erkenntnisse, meistens über Käse und Olivenöle (siehe Bicskei 2013). Diese Produkte stammen meistens von landwirtschaftlich geprägten Ländern mit langer Tradition in der Herkunftskennzeichnung (wie etwa Italien und Frankreich). Deshalb ist es zu vermuten, dass Verbraucher dieser Länder empfindlicher auf die Ursprungskennzeichnung reagieren und damit eine verzerrte Wahrnehmung gegenüber den GIs aufzeigen, die nicht unbedingt für die Gesamtheit der europäischen Staaten repräsentativ ist. Basierend auf der Empirie bleibt es deshalb weiterhin offen, ob das duale System der EU in der jetzigen Form aus informationsökonomischer Sicht legitimiert ist.

Abgesehen davon, ob das Bestehen dieser Rechte gerechtfertigt ist, lässt sich eine weitere Inkonsistenz zwischen den beiden GI-Instrumenten feststellen. Während g.U. ein Produkt beschreibt, dessen „Güte oder Eigenschaften überwiegend oder ausschließlich den geografischen Verhältnissen, einschließlich der natürlichen und menschlichen Faktoren“ geschuldet ist, charakterisiert g.g.A. ein Produkt, für das „Qualität, [der] Ruf oder eine andere Eigenschaft auf [seine] geografische[…] Herkunft zurückzuführen“ sind (Regulation 1151/2012, Art. 5, 1(b) und 2(b)). Diese Unterscheidungsmerkmale basieren lediglich auf subjektiven Überlegungen und bieten Freiraum für Interpretationen. Da diese aus der Kultur abgeleiteten Unterscheidungsmerkmale der GI-Instrumente nicht klar festgelegt sind, scheint das Bestehen dieses dualen Systems nicht ausreichend begründet zu sein.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass aus einer informationsökonomischen Perspektive das System der g.g.U. alleine am besten geeignet wäre die Transparenz für Konsumenten erhöhen und falsche Attribuierungen von Produkteigenschaften auszuschließen, da alle Herstellungsphasen in der Region stattfinden würden. Dies würde gleichzeitig eine starke kulturelle Verankerung der Kulturgüter ermöglichen und die ländliche beziehungsweise regionale Identität aller an der Produktion beteiligter Akteure stärken (Bicskei et al. 2012b).

Auswirkungen auf Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaft

GIs gewährleisten nicht für alle Arten von traditionellem Wissen einen Schutz, sondern schützen nur eine bestimmte Art, die sich in der Produktherstellung und in Produkten manifestiert und einer begrenzten geographischen Region zuge-

schrieben werden kann. Diese Rechte bieten keinen unbefristeten Schutz im Vergleich zu den sui generis-Rechten, sondern bestehen, solange das Produkt am Markt gehandelt wird. Sobald die Nachfrage nach diesen Gütern entfällt, verlieren sie ihren Schutzstatus. Jeder der innerhalb der Herkunftsregion angesiedelt ist, ist berechtigt, das Kulturgut zu produzieren. Transaktionskosten im Zusammenhang mit Verhandlungen entstehen deshalb nicht. Das GI-Recht ignoriert somit die innere Struktur und Hierarchie der Herkunftsgemeinschaft und ihr Gewohnheitsrecht. Auf der anderen Seite, da das Recht raumbezogen ist, kann es jedoch aus der Perspektive der Kulturträger ineffizient sein. Das traditionelle Wissen steht so für globalisierte Großunternehmer (Outsider) frei zur Verfügung. Diese können es den Einheimischen unmöglich machen, sich auf lange Sicht am Markt durchzusetzen.

Insgesamt zeigt sich, dass GI-Rechte nur beschränkt die Interessen der Herkunftsgemeinschaften berücksichtigen. Sie bieten vielmehr einen Schutz für ein Produkt, solange dieses auf dem Markt ist, und das damit verbundene traditionelle Wissen. Aus informationsökonomischer Perspektive benötigen diese Rechte eine Revision, um die intendierten Ziele, nämlich die Auflösung der bestehenden Informationsasymmetrien, vollständig zu erreichen.

4 Fazit

Die Regulierung des Schutzes immaterieller kultureller Güter ist eine sehr komplexe Herausforderung. In diesem Beitrag haben wir zwei wichtige Aspekte beleuchtet, die Maßstäbe bieten, welche Kulturgüter unter welchen Umständen reguliert werden müssten. Erstens wurde der Grad ihrer Identitätsstiftung als maßgebend eingestuft. Wir haben gezeigt, dass wenn Handlungen Dritter in Bezug auf ein bestimmtes Kulturgut die Identität und die Würde der Kulturträger beeinträchtigen, dies die Gewährleistung von Schutzrechten für diese Güter legitimieren kann. Zweitens wurden Informationsasymmetrien bezüglich der auf traditionellem Wissen basierenden Produkteigenschaften eines Kulturgutes zwischen Käufer und Hersteller und dem daraus resultierenden Marktversagen aufgrund adverser Selektion als Begründung angeführt.

Nach der Analyse der wesentlichen Charakteristika existierender Property Rights, den sui generis-Rechten und den Geographischen Herkunftsangaben, haben wir herausgearbeitet, dass lediglich sui generis Modellgesetze, die Exklusivrechte komplett lokal an die Herkunftsgemeinschaften verteilen, zu einer Berücksichtigung der Schutzpräferenzen und somit der Identität der jeweiligen Gemeinschaft führt. Diese bringen jedoch erhebliche soziale Kosten mit sich. Darüber hinaus existiert kein sui generis-Instrument, das die Schutzpräferenzen der Herkunftsgemeinschaften vollständig berücksichtigt. Zudem zeigt sich nicht, dass das GI-System bestehende Informationsasymmetrien auflösen kann, beziehungsweise dies von den Konsumenten bislang gewürdigt wird. Dies hängt mit der unnötigen

Doppelstruktur ohne einen klaren kulturellen und wissenschaftlich belegbaren Unterschied zwischen den spezifischen GI-Instrumenten zusammen.

Der aktuelle Stand dieser Verfügungsrechtssysteme bietet somit keine vollständige Lösung für die aufgezeigten Aspekte der Schutzwürdigkeit und kann keinen geeigneten Schutz immaterieller Kulturgüter gewährleisten. Internationale Verhandlungen bei der WIPO sowie innerhalb der EU über den Schutz kultureller Güter verdeutlichen die Vielfalt und Eigenartigkeit der Kulturgüter sowie die Regulierungsansprüche der Kulturträger und lassen erahnen, dass die Zukunft eine Ausweitung von Property Rights mit sich bringen wird. Aus ökonomischer Sicht lassen sich jedoch weiterhin nur sehr wenige immaterielle Kulturgüter als schutzwürdig klassifizieren. Die genannten Verfügungsrechtsbeispiele zeigen zudem, wie schwer es sein kann, selbst bei entsprechender Rechtfertigung einer Regulierung ein geeignetes Rechtsinstrument zu schaffen: Die Verfügungsrechtsrealität und die soziale Identität einer Gruppe bedingen sich stets gegenseitig. Ist ein Verfügungsrecht beispielsweise so gestaltet, dass es die Interessen einer Gruppe in Gänze erfasst, kann dies zu einer Stärkung ihrer Identität führen. Andersherum prägt die Identität ebenfalls die Präferenz für bestimmte Formen eines Verfügungsrechts. Zukünftige Forschung sollte deshalb darauf abzielen, diese Interdependenz zu untersuchen.

Literatur

African Regional Intellectual Property Organization (ARIPO)
2010 Draft Protocol on the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Folklore Within the Framework of the African Regional Intellectual Property Organization (ARIPO). http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_16/wipo_grtkf_ic_16_inf_24.pdf (Zugriff am 26.03.2013).

Akerlof, G. A.
1970 The Market for “Lemons”: Quality Uncertainty and the Market Mechanism. Quarterly Journal of Economics 84(3): 488.

Akerlof, G. A., und Kranton, R. E.
2000 Economics and Identity. Quarterly Journal of Economics, 115(3): 715–753.

Akerlof, G. A., und Kranton, R. E.
2005 Identity and the Economics of Organizations. Journal of Economic Perspectives 19(1): 9–32.

Bicskei, M., Bizer, K., und Gubaydullina, Z.
2010 Der Schutz kultureller Güter: Die Ökonomie der Identität. *In* Die Konstituierung von Cultural Property: Forschungsperspektiven. Bendix, Regina, Bizer, Kilian, Groth, Stefan (Hrsg.), 135–150. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bicskei, M., Bizer, K., und Gubaydullina, Z.
2012a Protection of Cultural Goods – Economics of Identity. International Journal of Cultural Property 19(1): 97-118.

Bicskei, M., Bizer, K., Sidali, K.L., und Spiller, A.
2012b Reform Proposals on the Geographical Indications of the European Union for the Protection of Traditional Knowledge. WIPO Journal 3(2): 224–238.

Bicskei, M.
2013 Are Protected Geographical Indications distinguished by Consumers? An Overview and Synthesis of Empirical Evidence. Unpublished Manuscript. University of Göttingen.

Charness, G., Rigotti, L., und Rustichini, A.
2007 Individual behavior and group membership. Americal Economic Review 97(4): 1340-1352.

European Union
2012 Regulation (EU) No 1151/2012 of the European Parliament and of the Council of 21 November 2012 on quality schemes for agricultural products and foodstuffs. OJ L343.

Frey, B. und Meier, S.
2006 The Economics of Museums. In: Handbook of the Economics of Art and Culture, edited by Victor A. Ginsburgh and David Throsby, 1017–47. Amsterdam: Elsevier.

Gangjee, D. S.
2012 Geographical Indications and Cultural Heritage. WIPO Journal 4(1): 92–102.

Heller, M. A.
2008 The Gridlock Economy: How Too Much Ownership Wrecks Markets, Stops Innovation, and Costs Lives. Philadelphia: Basic Books.

Hobsbawm, E. und Ranger T. (Hrsg.)
1983 The Invention of Tradition. Cambridge: University Press.

Nelson, P.
1970 Information and Consumer Behavior. Journal of Political Economy 78: 311–329.

Niskanen, W. A.
1971 Bureaucracy and representative government. Chicago: Aldine-Atherton.

Noyes, D.
2010 Traditional Culture: How does it work?. Concepts and Institutions in Cultural Property 1/2010. http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/serien/qu/cp101/01_2010.pdf (Zugriff am 15.03.2013).

Olson, M.
1971 The Logic of collective action. Public goods and the theory of groups. Cambridge: Harvard University Press.

Secretariat of the Pacific Community
2002 Regional Framework for the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Culture. http://www.spc.int/hdp/Documents/5th_CPA_Exec_Board/RegionalFramework_no_cover.pdf (Zugriff am 26.03.2013).

UNESCO und WIPO
1976 Tunis Model Law on Copyright for Developing Countries, no. 812. Paris, Geneva: UNESCO; WIPO. http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=31318 &URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htm (Zugriff am 29.09.2011).

UNESCO und WIPO
1982 Model Provisions for National Laws on the Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and other Prejudicial Actions. http://www.wipo.int/ wipolex/en/details.jsp?id=6714 (Zugriff am 26.03.2013).

WIPO
2004 The Protection of Traditional Cultural Expressions / Expressions of Folklore: Outline of Policy Options and Legal Mechanisms. WIPO/GRTKF/IC/7/4. http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_7/wipo_grtkf_ic_7_4.pdf (Zugriff am 15.03.2013).

WIPO
2010 Draft Provisions. http://www.wipo.int/tk/en/consultations/draft_provisions/ draft_provisions.html (Zugriff am 12.10.2011).

WTO
1994 Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS). Apr. 15, 1994, Marrakesh Agreement Establishing the World Trade Organization, Annex 1C, The legal texts: the results of the Uruguay round of multilateral trade negotiations 320 (1999), 1869 U.N.T.S. 299, 33 I.L.M. 1197 (1994).

Zimbehl, P.
2013 Zwischen Innovation und Altbekanntem: Schutzrechte sui generis im systematischen Vergleich. *In* Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. Interdisziplinäre Perspektiven. Bizer, K., Lankau, M. und Spindler, G. (Hrsg.), 87–106. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Wie kommt der Berg in den Käse? Interdisziplinäre Zugänge zu Praktiken der Verräumlichung und Verrechtlichung kulinarischer Spezialitäten

Katia Laura Sidali, Sarah May, Bernhard Tschofen und Achim Spiller

1 Parmigiano Reggiano: bekannt, besonders, verortet – und beispielhaft?

Ein Plakat, Hochformat, dunkler Grund. In der Mitte, arrangiert im Stil barocker Stillleben: Trauben, Äpfel, Karaffe, Blumen – und Parmigiano Reggiano, ein Käselaib, unproportional klein, und im Vordergrund ein Stück Käse, servier- und probierfertig. Ein Arrangement, mit dem Feierlichkeit, Noblesse, aber auch Historizität inszeniert wird, untertitelt mit „der große italienische Mythos" und überschrieben mit „Parmigiano Reggiano – geschützte Ursprungsbezeichnung (g.U.)".[1] So inszeniert das Konsortium Parmigiano Reggiano die zentralen Charakteristika des Käses: Er ist bekannt, ein Mythos. Er ist besonders, eine kulinarische Spezialität. Er ist verortet, benannt nach zwei Städten mit eigenem Klang (und Geschmack). Er ist Ausdruck italienischer Genusskultur und als solche darstellbar.

---

[1] Das Plakat entstammt der Pressekampagne des Konsortiums Parmigiano Reggiano aus dem Jahr 1999; vgl. http://www.parmigiano-reggiano.it/comunicazione/campagne_pubblicitarie/campagne_stampa.aspx (Zugriff am 16.01.2014); im Original: „il grande mito italiano" und: „Parmigiano Reggiano – Denominazione Di Origine Protetta (DOP)."

Schließlich ist er geschützt, genießt als g.U. einen weitreichenden Rechtsschutz vor Nachahmung.

Seit 1996 trägt der Parmigiano Reggiano das g.U.-Label. Und eben diese – Hartkäse und Zeichen – stehen im Mittelpunkt dieses Textes, der aus kulturwissenschaftlicher und agrarökonomischer Perspektive die ProduzentInnen und insbesondere deren Zusammenschluss und -arbeit als Konsortium analysiert:[2] Zunächst wird das Konsortium als homogenes Akteurssystem betrachtet, indem Gründe für den Zusammenschluss, Spezifika eines gemeinsamen Rechts am Raum sowie alltägliche Praktiken im Konsortium diskutiert werden. In einem zweiten Teil, einer fokussierten Fallstudie des nur in einer Bergregion hergestellten *Parmigiano Reggiano di Montagna*, treten konfligierende Erwartungen und Prozesse der Ausdifferenzierung in den Fokus.

Die Analyse konzentriert sich besonders auf das Spannungsfeld zwischen regionaler Wertschöpfung und Identitätsmanagement sowie auf die räumliche Dimension kulinarischer Repräsentationen und Praktiken, also auf Konstituierungsprozesse regionaler Geschmackskulturen, ihre Erfahrungen und Kommunikation. Die rekonstruierende Analyse des Prozesses der Konstituierung kulinarischen Erbes steht im Vordergrund: Welche Interessen verfolgen die Akteure der verschiedenen Handlungsebenen, welche Ordnungen und Orientierungen bilden sich in den damit verbundenen Praktiken ab? Welches sind die Mechanismen und Konflikte der Umwandlung (behaupteter) historischer „Commons" in Eigentumsrecht? Welche Formen der Stabilisierung und Destabilisierung der Commons lassen sich beobachten?

Die Diskussion dieser Fragen basiert auf der Auswertung breit erhobener Daten: Neben Print- und Onlinematerialien stehen Notizen von (teilnehmenden) Beobachtungen sowie leitfragengestützte Interviews zur Verfügung. Diese führten Sarah May und Katia Laura Sidali im Rahmen mehrerer Feldforschungen zwischen Anfang 2012 und Ende 2013 in der Emilia Romagna mit Mitgliedern und MitarbeiterInnen des Konsortiums, aber auch mit Beamten der Regionalregierung, Mitgliedern von NGOs, Verbraucherverbänden, der Kontroll- und Zertifizierungsstelle sowie Akteuren in Gastronomie und Wissenschaft.[3] Die Interpretation erfolgt

---

[2] Im Forschungsprojekt, welches interdisziplinär konzipiert und in enger Kooperation des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen und des Departments für Agrarökonomie und Rurale Entwicklung der Universität Göttingen realisiert wurde, konnten Motive, Praktiken und Effekte im Kontext von vier g.U.-Käsespezialitäten untersucht werden; vgl. May, Sidali, Spiller, Tschofen in diesem Band sowie May 2013a und b; May 2015; Sidali, Dörr und Spiller, 2014; Sidali und Scaramuzzi 2014; Sidali und Hemmerling 2014; Sidali und Spiller 2014; Garrido-Pérez und Sidali 2014; Sidali, Dörr, Zulian und Radic, I. 2013a; Sidali, Scaramuzzi und Marchese 2013b; Tschofen 2013; Tschofen 2014; Tschofen 2015.

[3] Achtzehn Interviews führten wir mit Akteuren rund um den Parmigiano Reggiano: Ausführlich sprachen wir mit vier Käsern, zwei in den Bergen, zwei in der Ebene; mit drei Männern, die einst selbst Parmigiano Reggiano kästen, nun aber große Käsereien führen, eine davon produziert nur mit Milch der *vacche rosse*, die als besonders typisch bezeichnet wird. Darüber hinaus trafen wir uns mit zwei Angestellten der regionalen Regierung, drei Mitarbeitern des Konsortiums beziehungsweise

aus interdisziplinärer Perspektive im Zusammenspiel kulturwissenschaftlicher und ökonomischer Zugänge.

Erweitertes Ziel des Beitrags ist daher auch die Vorstellung der Möglichkeiten interagierender Forschung in einem von wechselseitigen Prozessen der Ökonomisierung und Kulturalisierung gekennzeichneten Feld sowie die Diskussion der damit verbundenen Veränderungen disziplinärer Selbstverständnisse. Die titelgebende Frage „Wie kommt der Berg in den Käse?“ kann somit auch als Umschreibung eines fachlichen Annäherungsprozesses[4] verstanden werden, der seinen Ausgang bei der Frage nach der Konstituierung von kulturellem Eigentum nahm und im Verlauf der empirischen Arbeit zusehends zu relationalen Verständnissen von Raum, Eigentum und Kultur vordrang. Stand am Anfang die geteilte Skepsis gegenüber dem dominanten Narrativ eines schützenswerten, bestehenden kulinarischen Erbes, so will der Beitrag umgekehrt auch die Wirkmächtigkeit der Produkte selbst für die mit ihnen verbundenen ökonomischen und kulturellen Deutungen aufzeigen.

2 Herkunftsschutz als Gemeinschaftsrecht

Mit den geographischen Herkunftsangaben (*geographical indications*, GIs) etablierte die EU 1992 ein spezifisches, einem Raum zugeordnetes Kollektivrecht an den Namen traditioneller Lebensmittel (vgl. May, Sidali, Spiller und Tschofen in diesem Band). Mit dem Instrument intendierte die EU unter anderem, Kleinbetrieben die Chance zu eröffnen, durch den Zusammenschluss zu Konsortien und ein gemeinsames Marketing überregionale und internationale Märkte zu erschließen.

Im Hinblick auf den kollektiven Charakter der GIs steht hierbei der Aspekt der Commons im Vordergrund: Sie zeichnen sich aus durch eine freiwillige Beteiligung, durch geteilte Normen sowie (trotz der grundsätzlichen Offenheit) durch Formen der Exklusivität, das heißt durch die Begrenzung der legitimen Nutzer (Bramley und Kirsten 2007; Ostrom 2010). Hieraus entstehen Interdependenzbeziehungen (Ostrom 2008), die einen wesentlichen Antrieb für die Gemeinschaftsgüter darstellen. Gleichwohl bergen diese auch interne Probleme, die unter anderem durch die unterschiedlichen Partizipationsgrade und Regelungsmechanismen (Ostrom 2010) hervorgerufen werden und zu Zusammenschlüssen innerhalb von Zusammenschlüssen (Thiedig und Sylvander 2000) führen können. Als Grund hierfür wird einerseits das Problem einer Vereinheitlichung der Qualität benannt, welches dazu führt, dass diejenigen HerstellerInnen EU-geschützter Spezialitäten,

Superkonsortiums sowie dem Präsidenten und Geschäftsführer des neu entstandenen Konsortiums der Berge, des Weiteren mit einem Vertreter von Slow Food, der selbst einer Käserei assoziiert ist, dem Leiter der *Biblioteca Gastronomica* der *Academia Barilla* sowie zwei Lehrenden an der *Scuola Internazionale di Cucina Italiana* (ALMA).

[4] Vgl. die zu Beginn der Arbeit der Forschergruppe initiierte Diskussion in Bendix und Bizer 2010, hier v.a. 6–12 und 17–20.

die höhere Qualitäten produzieren, aus den Herstellergemeinschaften aussteigen (Bravo 2001). Andererseits vermag aber auch der Wunsch nach Innovation Konflikte auszulösen (Josling 2006). Schließlich erzeugen auch Veränderungen der internen Normen negative Effekte und Ausschlüsse – und zwar von denjenigen Mitgliedern, die sich nicht anpassen wollen oder können, wie Rangnekar (2009) deutlich macht.[5]

Derartige Prozesse und Konflikte unter HerstellerInnen eines Produktes sollen im Folgenden anhand von Praktiken um den Parmigiano Reggiano untersucht werden. Als Fallstudie ist dieser g.U.-Käse besonders gut geeignet, da es sich beim Konsortium Parmigiano Reggiano um eine der größten, ältesten und bestentwickelten Schutzgemeinschaften handelt, an der exemplarisch Prozesse der Binnendifferenzierung herausgearbeitet werden können. Das Beispiel macht Spezifika räumlich determinierter und abgegrenzter Kollektivgüter sichtbar und erlaubt einige generelle Aussagen über GI-Commons und die Entwicklung der sie verwaltenden Schutzgemeinschaften, ihre Strategien, Denk- und Handlungslogiken.

3 „Non si fabbrica, si fa“: Die einheitliche Handschrift des Konsortiums Parmigiano Reggiano

Kempten im Allgäu, gute 500 Straßenkilometer nördlich von Parma und Reggio: im vierten Stock eines Bürogebäudes an einer Hauptstraße sitzen Vertrieb und Verwaltung der größten Emmentaler-Käserei Deutschlands. Seit Ende der 1990er Jahre gehört sie zu einem international agierenden Käsekonzern. Ihr Marketingleiter spricht über Tradition und Geschichte seines Unternehmens, über andere Käsereien in der Region – und über die Vorreiterrolle des Parmigiano Reggiano: „Das hängt mit dem Konsortium zusammen. Die haben ganz, ganz früh und schon sehr lange angefangen als Konsortium zu arbeiten und auch als Konsortium zu vermarken, nicht als einzelne Firmen.“[6] Was zeichnet dieses Konsortium Parmigiano Reggiano aus? Und was ist das für EU-geschützte Spezialitäten Mustergültige an diesem Fall?

Ausgehend von einer knappen historischen Verortung beleuchtet dieses Kapitel, wie es dem Konsortium Parmigiano Reggiano gelingt, die unterschiedlichen Interessen und Akteure in der Schutzgemeinschaft zusammenzuhalten: durch Praktiken des Werbens[7], Überwachens, Schützens und durch Referenz auf den Raum, der das Produkt per definitionem prägt und die Gruppe de facto verbindet.

---

[5] Darüber hinaus können sich die internen Dynamiken der Commons auch durch Kapitalisierungsmaßnahmen der Reputation von GIs schädlich auswirken. Auch im Falle des Parmigiano Reggiano versuchen in jüngerer Zeit HerstellerInnen des konkurrierenden g.U.-Reibkäses „Grana Padano“, durch Beteiligungen an kleinen Lebensmittelspezialisten ihr Portfolio von attraktiven Herkunftsangaben zu erweitern.

[6] Kempten, 19.3.2013.

[7] Becker und Staus weisen darauf hin, dass Werbemaßnahmen im Kontext von geographischen Herkunftsangaben eine grundlegende Rolle spielen, da es den Nationalstaaten durch den Vertrag von

3.1 Differieren, neiden, einen

Als der Parmigiano Reggiano 1996 eine geschützte Ursprungsbezeichnung erhielt, waren Konsortium und Kontrollen längst etabliert, waren Ursprungsgebiet und Produktspezifikation bereits gefestigt – was in dieser Art untypisch für die Mehrheit der Produkte ist, die heute unter EU-Schutz stehen. Ist es doch vielmehr und insbesondere in Nordeuropa die Regel, dass HerstellerInnen sich erst im Zuge des Antragsverfahrens zu einer Gemeinschaft zusammenfinden, dass sie recherchieren, um traditionelle Verwurzelung und regionalen Ursprung herauszuarbeiten und dann zu „beweisen", dass sie verhandeln, um Zutaten, Herstellungsverfahren, Größe und Gewicht zu definieren (May 2013a, 2013b; Welz 2007, 2012). Anders beim Konsortium Parmigiano Reggiano: Bereits rund sechzig Jahre bevor dieser Käse als g.U. gelabelt worden ist, schlossen sich ProduzentInnen des Parmigiano Reggiano zusammen, um sich auszutauschen und die Produktion zu regulieren. Ein Mitarbeiter des Konsortiums beschreibt dessen Anfänge:

> 1934 […] entstehen die ersten Formen des Zusammenschlusses, um dieses Produkt zu verteidigen und zu schützen. Die Hersteller organisierten sich schließlich […], um diesem Käse eine Marke zu geben. Und von da an begannen die Autoreglementierungen. Es gibt niemanden, von dem man sagen könnte, der begann diesen Prozess. Es waren die landwirtschaftlichen Vereinigungen der Zeit, die sich zusammenfanden, um Gespräche zu führen. Dann war es an den verschiedenen Provinzen, die ein Gespräch untereinander führten.[8]

Heute umfasst das Konsortium circa 390 Käsereien. Darunter sind *casefici sociali*, das heißt Genossenschaften, die die Milch ihrer Mitglieder verarbeiten, den Käse lagern und verkaufen und die Gewinne in der Genossenschaft teilen. *Casefici aziendali* (private Käsereien) käsen mit ihrer eigenen Milch, haben also in der Regel kleinere Produktionsmengen, während *casefici artigianali*, zu Deutsch „handwerkliche Käsereien", den LandwirtInnen die Milch ab- und später den Käse verkaufen, ohne dass die Bezahlung der LandwirtInnen vom Verkaufspreis des Käses abhängt. Ähnlich agieren die *casefici industriali*, die allerdings dank neuester technischer Geräte und vieler MitarbeiterInnen in deutlich größeren Stückzahlen produzieren.[9] In den kleineren Käsereien werden am Tag zum Teil nur sechs, in den großen *casefici industriali* hingegen 100 bis 150 Laibe hergestellt. Solch große Produktionsstätten gibt es aber nur wenige; der Mitarbeiter des Konsortiums kann sie an einer Hand abzählen.[10] Umso schwerer wiegt das Urteil eines jungen Käsers, er ist in einer

Rom verboten ist, nationale Spezialitäten durch Werbung zu fördern, die den nationalen Ursprung betonen (2008: 1). Hierdurch fällt den geographischen Herkunftsangaben im Kontext nationalstaatlicher Politiken innerhalb Europas eine besondere Rolle zu, da sie neben der von der EU intendierten Zielrichtung auch Optionen für Protektionismus eröffnen.

[8] Parma, 17.10.2012.

[9] Ebd.

[10] Reggio Emilia, 16.10.2012.

kleinen Käserei in den Apenninen angestellt: „Wir sind klein, wir haben keine Stimme da oben. Um gehört zu werden, müsste man größere Stärke haben.“[11]

Wenn die Schutzgemeinschaft nur wenige große ProduzentInnen umfasst, die kleinen Käsereien aber wenig (beziehungsweise nach eigenem Ermessen kein) Gehör finden, so entsteht Unzufriedenheit angesichts dieses Ungleichgewichts. Diese Kritik präzisiert ein gelernter Käser, inzwischen Leiter des Familienunternehmens: „Man stimmt ab auf Basis der produzierten Formen.“[12] Er bezieht sich auf die innere Organisationsstruktur des Konsortiums Parmigiano Reggiano: Innerhalb der fünf Sektionen Parma, Reggio, Modena, Bologna und Mantova wählen die ProduzentInnen VertreterInnen, die wiederum aus ihren Reihen eine/n Präsidentin/en wählen und gemeinsam den administrativen Rat des Konsortiums bilden. Wie viele VertreterInnen und damit wie viele Stimmen eine Sektion hat, hängt aber von den Produktionsmengen der jeweiligen Sektion ab. Sektionen, in welchen größere Unternehmen angesiedelt sind, können demnach jene überstimmen, in denen kleinere Käsereien produzieren.

Diese Machtasymmetrie verstärkt sich, wenn man sich vor Augen führt, dass der „Vertreter eines *caseificio industriale* nicht selbst produziert, während der Vertreter eines *caseificio sociale* einen Stall hat und am Morgen die Kühe melken muss“[13], wie der Konsortiumsmitarbeiter illustriert. Es ist unschwer sich auszumalen, dass Netzwerk, Einfluss und Zeitkapazität eines Firmenleiters sich von dem eines Landwirts und Käsers unterscheiden. Konfrontiert mit solchen Einschätzungen, antwortet der Chef eines *caseificio industriale*: „Es gibt Neid von allen Seiten gegenüber uns, die wir groß geworden sind.“[14]

Frustration auf der einen, unterstellter Neid auf der anderen Seite: Das im Allgäu bewunderte Konsortium zeigt sich weit weniger harmonisch als dort angenommen. Auch im Kontext des Parmigiano Reggiano denken die einzelnen Firmen zunächst an sich und stehen zu den anderen Firmen in Konkurrenz, wie ein Käser in einem mittelgroßen Unternehmen hervorhebt: „Das ist fast wie Krieg […], man spürt Neid – um nicht noch direkter zu werden. […] Drei, vier Bekannte haben wir zur Hilfe, das Verhalten der anderen gleicht einer bewaffneten Freundschaft.“[15]

Die konkurrierenden HerstellerInnen des Parmigiano Reggiano besitzen aber ein kollektives Recht an Gut und Namen. Dieses Recht macht sie zu einer Gruppe. Und es ist Aufgabe der Konsortiumsspitze, die 390 Käsereien, AkteurInnen und Interessen zu einen. Die Angestellten des Konsortiums wissen um die Konflikte und Konkurrenz: „Wie unterhalten sich diese Parteien? Jeder versucht, seine Interessen zum gemeinsamen Ziel des Parmigiano Reggiano zu machen, was im Grunde das Wachstum dieses Produktes ist. […] Aber die Arbeit ist eine gemeinsame,

[11] Gaggio Montano, 20.10.2012.
[12] Collecchio, 23.10.2012.
[13] Parma, 17.10.2012.
[14] Novi di Modena, 23.10.2012.
[15] Gaggio Montagna, 20.10.2012.

deswegen ist auch der Tisch, an dem die Vertreter sitzen, ein gemeinsamer."[16] Der Konsortiumsmitarbeiter unterstreicht das Gemeinsame, das sich einerseits auf die Historie des Käses bezieht – im 12. Jahrhundert wird der Parmigiano Reggiano zum ersten Mal fern seines Ursprungs urkundlich erwähnt, seit dem 14. Jahrhundert von AkteurInnen in zunächst klösterlichen Gruppen an verschiedenen Orten in der Ursprungsregion hergestellt.[17] Zum anderen sind Zusammenkommen und gemeinsames Agieren basale Voraussetzung, um den gemeinsamen Anspruch auf den Produktnamen rechtlich zu halten, zu pflegen und schützen. Darin sieht der Mitarbeiter die Kernaufgaben des Konsortiums: „Wir als Konsortium betreiben keinen Handel, die Aufgaben des Konsortiums sind Werbung, Schutz Überwachung."[18] Lässt sich anhand dieser drei Aspekte das Spezielle, Beispielhafte des Konsortiums Parmigiano Reggiano verstehen?

3.2 Werben und verorten

Der Hauptsitz des Konsortiums liegt in Reggio Emilia im Industriegebiet am Rande des Stadtkerns. Über eine grüne Wiese führt ein ausladender Steg zu einem modernen Bau aus Beton und Glas. Unverhältnismäßig klein wirkt daneben ein Häuschen aus Stein: Es ist achteckig, seit dem 14. Jahrhundert die typische Bauweise für Käsereien in der Region.[19] Es wurde eigens auf diese Wiese transloziert, macht es doch die historischen Wurzeln greifbar – und erlaubt gleichzeitig einen assoziativen Brückenschlag zur modernen Produktion, die im Hintergrund verwaltet wird.

Die Lieferwagen, die nebenan auf dem Parkplatz parken, ziert das Bild der typisch porösen Struktur des Parmigiano Reggiano, das Logo des Konsortiums und darunter der Schriftzug „Non si fabbrica, si fa", in den deutschsprachigen Werbematerialien übersetzt mit „Er wird nicht produziert, er entsteht". Der erste Teil des Satzes ist in serifenloser Blockschrift, die letzten beiden Worte aber in einer Schreibschrift abgedruckt. Noch bevor wir den eigentlichen Bau betreten, hat das Konsortium seine Botschaft gesetzt: Hier spielen Moderne und Tradition zusammen. Pierre Nora spricht von einer „Flutwelle der Erinnerung" (2002: 1) und beschreibt das Pflegen von Wurzeln, das Aufblühen aller möglichen Arten des Gedenkens als zwei Praktiken unter vielen, die das Vergangene ins Sichtfeld der Gegenwart rücken. Im Zuge dessen haben sich, so Nora weiter, Umgang und Verständnis von Identität gewandelt: Sie entwickelte sich von einer individuell konzipierten zu einer kollektiven Identität, die eher zugeschrieben als erlebt werde (ebd.:

---

[16] Parma, 17.10.2012.

[17] Vgl. http://www.parmigiano-reggiano.it/come/storia/dalla_nascita_giorni_nostri.aspx und auch http://ec.europa.eu/agriculture/quality/door/registeredName.html?denominationId=518 (Zugriff am 14.03.2014).

[18] Reggio Emilia, 16.10.2012.

[19] Vgl. http://www.museidelcibo.it/page.asp?IDCategoria=217&IDSezione=918 (Zugriff am 27.02.2014).

7). Beide Beobachtungen spiegeln sich in den Praktiken des Konsortiums. In einheitlicher Handschrift gestaltet es seinen Außenauftritt, um dem Gemeinschaftsgut eine gemeinsame Narration zu unterlegen, deren identitätsstiftende Wirkung sich an KonsumentInnen und HerstellerInnen gleichermaßen richtet.[20] Jon Fredrik Høyrup und Anders Kristian Munk problematisieren die Neukontextualisierung von lokalem Wissen im Zuge von Werbepraktiken: "The paradox seems to be the simultaneous need to maintain the claim for a genuine and authentic local essence […] while acknowledging that typicality as a quality does not travel un-translated without altering the sociomaterial constructions around it" (2007: 5). Unsere Beobachtungen um das Konsortium Parmigiano Reggiano bringen uns zu der Annahme, dass es genau diese lokalen Änderungen bezweckt, wenn es das Gemeinschaftsgut bewirbt.

Bis ins Jahr 1953 lassen sich Plakat- respektive Printkampagnen zurückverfolgen.[21] Im Zentrum steht stets der Parmigiano Reggiano, als Käselaib, -stück oder seine poröse Struktur als Detail. Darüber hinaus variieren Themen und Bezugsgruppen; thematische Schwerpunkte bilden Qualität und Verzehrsituationen, Familie und Sport – und der Bezug zum regionalen Ursprung: Eine frühe Illustration aus dem Jahr 1971 zeigt eine Landkarte, deren Zurollen von einem Laib Parmigiano Reggiano verhindert wird, sein Ursprungsgebiet erscheint plastisch und farbig. Übertitelt ist das Bild mit: „Die Schatzinsel: das Ursprungsgebiet des Parmigiano Reggiano". In ähnlichem Duktus, unter Slogans wie „Nur aus Milch von unseren Kühen", „Einzigartig wie das Ursprungsgebiet" oder „Du weißt, was der Ursprung Wert ist" werden Kühe, Milch, Landkarten und Gebäude der Region ins Zentrum gerückt. Der Verweis auf den räumlichen Ursprung impliziert jenen auf lokale und historische Verankerung, auf Tradition und verlässliche Qualität. Nicht nur dem Verbinden von Moderne und Tradition, auch deren räumlicher Verortung widmet sich die Werbeabteilung des Konsortiums.[22] Dass Raum und Ursprung in der Print- und Plakatkampagne des Konsortiums einen solch großen Stellenwert einnehmen, zielt darauf ab, das Wissen der KundInnen zu vergrößern und dadurch deren (emotionale) Bindung an das Produkt zu stärken; entsprechend der Beobachtung von Ian Cook und Philipp Crang, dass "[…] constructed meaningful knowledges about (food) commodities and their geographies […] become a crucial means of adding value to those commodities" (1996: 134).

[20] Ueli Gyr spricht in diesem Kontext vom „Symbolkonsum" (2002: 121) regional- oder lokaltypischer Spezialitäten, deren lokale Selbsteinschätzung und Einschätzung von außen divergieren.

[21] Vgl. http://www.parmigiano-reggiano.it/comunicazione/campagne_pubblicitarie/campagne_stampa.aspx (Zugriff am 14.03.2014).

[22] Einen Eindruck darüber, wie zentral die räumliche Verortung für die Kommunikation des Konsortiums ist, gibt auch schon allein das Öffnen seiner Internetseite: Im oberen Bereich der Seite wechseln vier Text-Bild-Fenster automatisch, drei davon beziehen sich auf den räumlichen Ursprung: „Parmigiano Reggiano. Formaggio d'Italia", „il re dei formaggi. Prodotto naturale di una terra genuina" sowie „100% latte delle nostre terre". Vgl. http://www.parmigiano-reggiano.it (Zugriff am 14.03.2014).

Darüber hinaus kann diese Schwerpunktsetzung aber auch als „innenpolitische“ Strategie des Konsortiums gelesen werden: Es kann in seinen Kampagnen nicht einzelne KäserInnen, nicht spezifizierbare Produktionsstätten oder Käse einer bestimmten Käserei präsentieren. Mit integrierender Geste kann es sich aber auf das beziehen, was die heterogene Gruppe der KäseproduzentInnen eint: der (Ursprungs-)Raum und die daran gebundene gemeinsame Historie und Herstellungsberechtigung im EU-Rechtskontext. Und so wirbt das Konsortium nicht nur für seine Region und sein Produkt, sondern zumindest indirekt auch für das EU-Instrument der geographischen Herkunftsangabe.

3.3 Überwachen und überprüfen, steuern und schützen

Während er reift, lagert der Parmigiano Reggiano in großen Hallen. Meterhoch, bis an die Decke stapeln sich hier Käselaibe dicht an dicht in langen Regalen. Aus Platznot in den Käsereien entstanden diese Hallen als gemeinsamer Lager- und Reifeort.[23] „Banken“ nennen die MitarbeiterInnen diese Hallen. Und das ist durchaus wörtlich zu verstehen, wie ein Käsereibesitzer erklärt: „Das sind 24 Ebenen mit 1500 Laiben.“[24] Er steht zwischen den Regalen, in denen sich seine Laibe Parmigiano Reggiano bis an die Decke stapeln und fährt fort: „Da liegt je Kilo Wert, für die Bank ist das Arbeit, für deren Beschäftigte sehr wichtig: Sie sind wie Juwelen.“ Der Vergleich deutet auf beides, auf die finanziellen, aber auch auf die emotionalen Werte, die hier eingelagert sind.

Die Arbeit der „Banken“ besteht darin, die Temperatur zu halten, Parmigiano Reggiano zu Hunderten zu lagern, sie mithilfe von Maschinen zu wenden, zu putzen, mithilfe von Gabelstaplern zu transportieren, kurz: sie zu schützen und ihnen so optimale Reifebedingungen zu schaffen. Die Käselaibe werden durch Zahlen unterschieden, die schon in der Käserei in ihre Rinde gepresst wurden: „Mit einer Form, die die Punkte kreiert, die exklusiv sind beim Parmigiano Reggiano wie bei der Münzprägung. Da steht Parmigiano Reggiano, das Jahr, der Monat, Stempel und Matrikelnummer der Käserei.“[25] Anhand dieser Codes ist es den MitarbeiterInnen der Käsereien, Lagerhallen und des Konsortiums möglich, den Reifeprozess zu überwachen. Nach zwölf Monaten Lagerzeit führen MitarbeiterInnen des Konsortiums die Qualitätsprüfung durch: Nur wenn ein Käse bestimmte Kriterien erfüllt, darf er Parmigiano Reggiano genannt werden. Nur dann erhält er das Brandzeichen, das den Käse als „echt“ identifiziert. Der Konsortiumsmitarbeiter erklärt, wie Reifeprozess und Qualität des Käses überprüft werden:

> Wenn die Käselaibe zwölf Monate gereift sind, werden sie von uns untersucht, das heißt kontrolliert, man nennt das *espertizzazione*. Mit dem Hammer wird auf die Laibe geschlagen, die Antwort auf den Schlag, der Klang verdeutlicht, wie gut der Käse

[23] Reggio Emilia, 17.10.2012.
[24] Ebd.
[25] Ebd.

> ist. So wird der Käse in Kategorien eingeteilt: erstens der ausgezeichnete Käse, zweitens der mittlere, der leichte Mängel hat, aber noch immer ein Parmigiano Reggiano ist. Wenn er zahlreiche Mängel hat, dann fällt er in die dritte Kategorie, verliert die g.U. und bleibt ein allgemeiner Käse.[26]

Für die KäserInnen ist dieser Tag der Überprüfung ein besonderer Tag – an den Gesichtszügen, so der Käsereibesitzer, könne man ihre Anspannung ablesen, und auch ihre Erleichterung, wenn der Käse für gut befunden wurde. Denn nur dann wird den Codes auf der Käserinde ein weiterer hinzugefügt, auf eine Fläche, die vom ersten Tag der Reifung an für diese Auszeichnung durch das Konsortium frei bleibt: „Das ist das Oval, wenn der Laib gut ist, wird hier der Feuerstempel aufgedrückt."[27] Der Stempel, der traditionell in die Rinde gebrannt wird, zeigt die Worte „Parmigiano Reggiano" sowie „Consorzio Tutela" (Schutzkonsortium). Die Praktiken des Prüfens und (Feuer-)Stempelns unterstreichen ritualgleich die Macht des Konsortiums als Schutzorganisation und vermitteln diese als etabliert, wenn beispielsweise der Käsereibesitzer auf das Tradierte der heutigen Praktiken verweist: „Schon früh, als sich das Konsortium gründete, veranstaltete man ein Fest, wenn diese Kontrollen des Käses gut verlaufen sind."[28]

Als im Sommer 2012 ein starkes Erdbeben die Region der Emilia Romagna erschütterte, kamen etliche der schmalen, sieben, acht Meter hohen Regale, auf denen der Parmigiano Reggiano lagerte, zum Einsturz. Rund 300.000 Laibe, fast ein Zehntel der Jahresproduktion, zerbrachen; der finanzielle Verlust war enorm.[29] Neben dem wirtschaftlichen hat der Parmigiano Reggiano aber, wie oben gezeigt wurde, für die KäserInnen einen emotionalen und darüber hinaus, wie das Beben in der Emilia zeigte, auch für Außenstehende einen symbolischen Wert. Ein Konsortiumsmitarbeiter verdeutlicht, wie die internationale Reaktion und Anteilnahme das Selbstverständnis in der Schutzgemeinschaft veränderte: „Wir erhielten das Bewusstsein, dass das Produkt geliebt wird. [...]. Jetzt wissen wir, dass der Parmigiano Reggiano nicht nur uns gehört, sondern ein gemeinsames Erbe ist, ein bisschen wie bei von Wandalen beschädigten Kunstwerken."[30]

Dieses „gemeinsame Erbe" zu schützen, ist Absicht und Aufgabe des Konsortiums – nicht allein in Krisensituationen. Gerade im Alltag wird deutlich, dass der als Kulturgut wahrgenommene Käse eben doch nicht allen gehören kann, zumindest nicht allen ProduzentInnen zugänglich sein soll. Zwei Beobachtungen sollen das illustrieren.

---

[26] Ebd.; nur durchschnittlich zwei Prozent der geprüften Laibe werden nicht durch den Feuerstempel gekennzeichnet.
[27] Ebd.
[28] Ebd.
[29] Vgl. http://derstandard.at/1336698019128/Emilia-Romagna-Erdbeben-in-Italien-vernichtete-tonnenweise-Parmesan (Zugriff am 13.03.2014); darin auch Angaben zu den finanziellen Verlusten: „Das Beben hat beim „Parmigiano" Millionenschäden angerichtet. Laut Coldiretti liegt der Kilopreis des Käses bei rund 15 Euro. Ein 40-Kilo-Laib ist damit schon gut 600 Euro wert."
[30] Parma, 17.10.2012.

Erstens: Gerade seine, auch in Folge des Erdbebens empfundene Popularität bereitet dem Parmigiano Reggiano Schwierigkeiten, Nachahmung soll verhindert und die Produktionsmenge möglichst kontrollierbar bleiben.[31] Die Ursprungsbezeichnung erscheint dem Konsortiumsmitarbeiter hierfür als nützliches Instrument:

> Der Parmigiano Reggiano hat eine sehr starke Bindung an das Gebiet und eines der Instrumente, das die Produktion begrenzen kann, ist das, die Produktion zusätzlich an das Gebiet zu binden. […] So wird es schwieriger für Personen außerhalb, sich in dieses System einzufügen.[32]

Zweitens: Die Schutzgemeinschaft grenzt sich ab – Max Weber sprach in dieser Hinsicht bereits 1922 in „Wirtschaft und Gesellschaft" von einer „Schließung". Seine Beobachtungen treffen auch auf das Konsortium Parmigiano Reggiano zu: „Die gemeinsam handelnden Konkurrenten sind nun unbeschadet ihrer fortdauernden Konkurrenz untereinander doch nach außen eine ‚Interessengemeinschaft' geworden." (Weber 2009: 4-5).[33] Ihr Ziel ist, „in irgendeinem Umfang stets Schließung der betreffenden (sozialen und ökonomischen) Chancen gegen Außenstehende" (ebd.); aus Angst vor Nachahmern und aus dem Wunsch nach Kontrolle wird Raum zum begrenzenden Regulativ des Gemeinschaftsgutes Parmigiano Reggiano.

Der Parmigiano Reggiano ist an ein Gebiet gebunden. Er ist historisch gewachsen als ein von verschiedenen HerstellerInnen produziertes Produkt. Vor allem aber: Die Akteure vertrauen in das Gebiet und ziehen Nutzen daraus. Diese Absicht verdeutlicht ein Interview, das der Präsident des Konsortiums einer italienischen Zeitung zum Parmigiano Reggiano gibt:

> Er ist unauflösbar an sein Ursprungsgebiet gebunden. Nur durch einen bestimmten Herstellungsprozess, von […] der Fütterung der Tiere bis hin zum Überwachen des Kochens, Teilens, des Badens in Salzlake und Lagerns während der Reifezeit, wird es ein Qualitätsprodukt. Ein Produkt, das man von Hand macht.[34]

Neben nachahmenden Produktionsweisen außerhalb des Ursprungsgebiets stellte die Verpackung des Parmigiano Reggiano in verzehrgroße Käsestücke die größte Unsicherheit für KäserInnen, Käsereiunternehmen und Konsortium dar: Sie konnten Betrug und falsche Aneignung des Namens nicht ausschließen, solange Portionierung und Verpackung nicht kontrolliert werden konnten: „Der Parmigiano Reggiano ist eines der meist imitierten Produkte weltweit. Es ist ein Leichtes, die Marke zu nutzen und unwissenden KonsumentInnen ein Produkt Parmigiano

---

[31] Schätzungen beziffern den Anteil gefälschter italienischer Spezialitäten auf bis zu $^2/_3$ des Marktes, vgl. Bender 2013: 61.

[32] Parma, 17.10.2012

[33] Vgl. auch Stichweh 2005.

[34] http://www.regionieambiente.it/cibo-e-salute/alimentazione/979-parmigiano-reggiano-non-si-fabbrica-si-fa.html (Zugriff am 31.03.2015).

Reggiano zu verkaufen, das kein Parmigiano Reggiano ist. Das ist noch leichter außerhalb der Grenzen des kontrollierten Ursprungsgebiets“[35], äußert sich ein Mitarbeiter des Konsortiums, das aus diesem Grund eine Modifikation der EU-Spezifikation anstrebte: Die Spezifikation aus dem Jahr 1996 wurde dahingehend geändert, dass seit 2009 die Verpackung des Parmigiano Reggiano g.U. nur in dem als Ursprungsregion definierten Raum erfolgen darf. Ein Konsortiumsmitarbeiter benennt das Kernargument:

> Ein Laib Parmigiano Reggiano, das sind 40 Kilo Käse und nur die Rinde hat die Merkmale der Wiedererkennbarkeit. […] Wenn die Rinde einmal geteilt ist, haben wir kein Zeichen der Wiedererkennbarkeit mehr. Also braucht es eine direkte Kontrolle über die Portionierung. Es macht einen Unterschied, ob die Portionierung hier erfolgt oder in Paris.[36]

Solche Spezifikationsänderungen sind selten, sein Kollege im Konsortium nennt den Veränderungswunsch gar revolutionär: „Seit eineinhalb Monaten müssen Portionierung und Verpackung in der Ursprungsregion Parma, Reggio, Emilia, Mantua und Bologna erfolgen. Das ist eine beinahe revolutionäre Entscheidung, die so vom Konsortium gewollt war.“[37] Schwieriger war zudem die Durchsetzung auf europäischer Ebene. Die Modifikation musste öffentlich gemacht werden; aus Italien, aber auch aus anderen europäischen Ländern kamen Einsprüche.[38] Wie auch bei Erstanträgen zu einer geschützten Ursprungsbezeichnung impliziert deren Änderung Einspruchs- und Aushandlungsphasen. Schließlich nahm die EU die Modifikation an und publizierte deren Rechtfertigung am 16. April 2009:

> Der Grund dafür ist, dass bei Portionen ohne Rinde und zahlreichen Portionen mit Rinde die Erkennungsmerkmale des Erzeugnisses, die aus der Ursprungsmarkierung und dem Gütesiegel bestehen und auf der Oberfläche des Käselaibs angebracht sind, nicht vorhanden oder nicht sichtbar sind und somit die Notwendigkeit besteht, die Echtheitsgarantie des fertigverpackten Erzeugnisses nicht zu gefährden und die vollständige Rückverfolgung sicherzustellen.[39]

Mit dieser Spezifikation müssen nun sämtliche Produktionsstadien, vom Grünfutter über das Melken, Käsen und Lagern bis hin zum Verpacken, in der Ursprungsregion der fünf Sektionen erfolgen. Die Region wird dadurch gestärkt: Neue Firmen und Filialen lassen sich in der Region nieder, um die Verpackung der Käseecken zu übernehmen.[40]

---

[35] Parma, 17.10.2012.

[36] Ebd.

[37] Reggio Emilia, 16.10.2012.

[38] Vgl. Interview in Reggio Emilia, 16.10.2012.

[39] Amtsblatt der Europäischen Union, 16.04.2009. http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2009:087:0014:0019:DE:PDF, 13.03.2014.

[40] Vgl. Reggio Emilia, 16.10.2012: „Chi lo aveva già prima, fuori zona, sta aprendo qua. […] Sicuramente ci sarà più lavoro, quello fuori si perde, qui aumenterà, abbiamo tante ditte che, per non perdere clienti, il lavoro lo fanno fare in zona, un ritorno di guadagno ci sarà, ma nelle strutture già esistenti.“

Die Änderung der Spezifikation erfüllt damit verschiedene Zwecke: Sie erleichtert den Schutz vor Nachahmern und Fälschungen, stärkt die Corporate Identity des Konsortiums und die Wertschöpfung in der Region. Gleichzeitig wird aber weiterhin eine Homogenität des Produktes unterstellt. Zwar gibt es verschiedene Reifegrade von 12 Monaten (*nuovo*) bis zu 72 Monaten (*extra stravecchione*), die für die KonsumentInnen leicht nachvollziehbar ist. Diese Differenzierung steht aber dem gesamten Konsortium offen und verringert die Wettbewerbsintensität innerhalb der Gruppe nicht. Je nach Größe und Professionalisierungsgrad ist ein interner Preiswettbewerb für die handwerklichen ProduzentInnen kaum möglich, was zu Initiativen einzelner HerstellerInnen zur weiteren Produktdifferenzierung führt.

4 Das Consorzio Terre di Montagna: Abspaltungen des Parmigiano Reggiano Konsortiums

Was passiert, wenn sich innerhalb solch starker Konsortien kleine ProduzentInnen von den großen Firmen in ihrer Existenz bedroht fühlen? Mit Ausnahme der Arbeiten von Dentoni et al. (2012) gibt es erstaunlich wenige Studien, welche die internen Konflikte innerhalb von GI-Konsortien untersuchen, obgleich doch, wie oben beschrieben, häufig eine große Ressourcenheterogenität unter den Mitglieder existiert. Auch die von Mitgliedern genutzten Strategien, um diesem Phänomen entgegenzuwirken, sind spärlich analysiert.

In den vergangenen Jahren organisierten sich innerhalb des Konsortiums zwei interne Produzentennetzwerke in Unterkonsortien: das „Konsortium der Roten Kühe“ (*Consorzio del Parmigiano Reggiano delle Vacche Rosse*) und das „Konsortium der Weißen Kühe“ (*Consorzio del Parmigiano Reggiano della Bianca Modenese*), beide knüpfen die Besonderheit ihres Parmigiano Reggiano an die Milch seltener Rinderrassen. Zudem gründeten die HerstellerInnen von Milchprodukten der Apenninen im Jahre 2008 das „Konsortium der Bergregionen“ (*Consorzio Terre di Montagna*). Innerhalb dieses Zusammenschlusses produzieren zehn Molkereien Parmigiano Reggiano. Aufgrund der besonderen Umgebung des Gebirges hatten sie seit Jahren versucht, ihren Käse von dem der HerstellerInnen, die in der Ebene produzieren, unterscheidbar zu machen. Trotz anfänglicher Kritik willigte das Parmigiano Reggiano-Konsortium 2013 ein, die „Bergprodukte“ mit einer zusätzlichen grünen Markierung zu kennzeichnen.

Parmigiano Reggiano ist eine Herkunftsangabe mit einem guten Ruf auf dem internationalen Markt. In den letzten Jahren hat das Konsortium jedoch eine längere Krise durch Überproduktion erlebt, wodurch fallende Preise viele kleine Molkereien zur Aufgabe zwangen.[41] Diese Überproduktionsphasen sind ein häufiger

[41] Vgl. Interview in Castel d’Aiano, 01.08.2013. Solche Überproduktionskrisen finden sich auch bei anderen bekannten Herkunftsangaben, zum Beispiel bei Emmentaler Käse, vgl. etwa Stéphane Boisseaux, Dominique Barjolle: Geschützte Ursprungsbezeichnungen bei Lebensmitteln. Käse, Wein, Fleisch, Brot: Auf dem Weg zu Schweizer AOC- und IGP-Produkten. Bern 2006, v.a. S. 65ff.

auftretendes Problem geographischer Angaben, da die Mengenplanung der verschiedenen Beteiligten unabhängig voneinander erfolgt und eine Überproduktion von Milch und damit Käse (aufgrund der Lebensdauer der Kühe) nicht so schnell zu korrigieren ist.[42]

Als Folge solcher Niedrigpreisphasen übernahmen Akteure von außerhalb des Ursprungsgebietes eine Reihe lokaler Verarbeitungsanlagen. Wie auch für den ähnlichen Fall des „Prosciutto di Parma“ beschrieben, setzten sich die neuen Marktteilnehmer für eine Veränderung in der GI-Regulierung des Parmigiano Reggiano ein (Dentoni et al. 2012: 208). Sie präferieren tendenziell die Zulässigkeit technologischer Innovationen und von Effizienzstrategien, zum Teil durch Lockerung von Anforderungen. Kleine Betriebe innerhalb des Konsortiums haben auf diese Belastungen durch die Schaffung von Unterkonsortien wie jenen der *vacche rosse* und *vacca bianca modenese* reagiert (Sidali et al. 2013b).

Die Autoren konnten innerhalb des Zeitrahmens der Feldforschung die Etablierung des Subkonsortiums *Consorzio Terre di Montagna* erleben, was uns ermöglichte, grundlegend zu analysieren, welche Akteure und welche Motivkonstellationen an der Konstituierung dieses neuen Kulturguts beteiligt waren.

4.1 Verunsicherung, territoriale Nähe und Identität

Vor der Gründung des Consorzio Terre di Montagna (CMR) berichteten die HerstellerInnen von Parmigiano Reggiano – sowohl konventionelle Betriebe als auch HerstellerInnen der Bergsorte – von einer Situation der allgemeinen Instabilität. Die Unsicherheit, auf die die HerstellerInnen hinwiesen, beruhte vor allem auf zwei Faktoren: den fallenden Preisen, die vor allem auf die Überproduktion der Jahre 2005 bis 2010 zurückzuführen waren, sowie den Eintritt neuer ProduzentInnen, was die Situation weiter verschärfte, da auch sehr alte Betriebsstätten wieder geöffnet wurden: „Einige Hersteller von Grana Padano [der Hauptkonkurrent von Parmigiano Reggiano; K.L.S.] haben Molkereien gekauft, um den [Parmigiano Reggiano] ihren Produktportfolios hinzuzufügen“[43], konstatiert ein Mitglied der Zertifizierungsstelle. Die Krise erreichte ihren Höhepunkt im Jahr 2009, als die Region ein Verfahren einleitete, das den Krisenzustand erklärte.

Die Krisensituation traf die HerstellerInnen in der Gebirgsregion in besonderem Maße, da die vorhandene Infrastruktur vor allem aufgrund der geomorphologischen Bedingungen weniger effizient ist als auf dem flachen Land. Im Fall der Parmigiano Reggiano-Molkereien, die in bergigem Gebiet liegen, berichtet ein Mit-

[42] Molkereien gleichen solche Übermengen typischerweise durch die Produktion von lagerbarem Milchpulver aus, dies ist für die spezialisierten Milcherzeuger und Käsereien in den g.U.-Konsortien ökonomisch nicht sinnvoll, da sie im Kostenwettbewerb mit Standard-Großmolkereien nicht konkurrenzfähig sind, was zu länger anhaltenden Niedrigpreisphasen führt.

[43] Castel d’Aiano, 01.08.2013

glied des CMR: „Die Krise war so akut, dass die Hersteller fast nicht mehr in der Lage waren die Produktionskosten zu decken.“[44]

Die meisten HerstellerInnen in den Bergen sahen ihren territorialen Bezug als Vermögenswert bei der Schaffung einer kollektiven Bergmarke und damit als eine Strategie, die neben dem g.U.-Label und den Konsortiumsmarken (Dentoni et al. 2012) Qualität signalisieren und gleichzeitig Zwischenhändler ausschalten sollte, um den Parmigiano Reggiano-Bergkäse direkt auf dem ausländischen Markt zu verkaufen. Die Schaffung des CMR wird durch eines der Mitglieder wie folgt erläutert:

> Wir Inhaber der Molkereien hier in der Gegend [...] trafen uns, haben die Situation analysiert und wir fragten uns, ob wir etwas versuchen sollten, um das Produkt aus den Berggebieten aufzuwerten [...]. Unsere Molkereien haben individuell nur eine kleine Produktion [...], daher [konnten wir ihnen nicht; K.L.S.] vorschlagen, das Produkt direkt an Handelsketten und Supermärkte zu verkaufen, aber wenn wir uns zusammenschließen, erreichen wir [...] eine viel höhere Produktionsmenge.[45]

4.2 Nachhaltigkeitstrends, Bergidentität, Berglegitimierung

Zur Platzierung des *Parmigiano Reggiano Montagna* gehört aber nicht nur die besondere räumliche Herkunft, sondern auch der symbolische Wert der damit verbundenen Vorstellungen. So steht insbesondere Umweltfreundlichkeit im Einklang mit einem sich neu entwickelnden Umweltbewusstsein, weil es „die Interessen von bestimmten Arten von Produzenten und Konsumenten vereint“ (Lee und Wall 2012: 6). Im Fall des Parmigiano Reggiano-Bergkäse wählten die zehn HerstellerInnen diese Positionierungsstrategie nicht nur, um den Wertetrends der VerbraucherInnen gerecht zu werden, sondern auch als einen Weg, um Konflikte mit anderen Mitgliedern des Parmigiano Reggiano-Hauptkonsortiums zu mildern, wie ein Mitglied des CMR sagt: „Wir wollen keine Fraktionen [...]; die Bergprodukte betreffen (produktiv) nur 20 % der Gesamtproduktion [...], aber wir sind sicherlich umweltfreundlicher.“[46] Darüber hinaus fühlten sich die zehn HerstellerInnen des Bergprodukts durch günstige rechtliche Rahmenbedingungen unterstützt, die es ihnen erlaubten, sich innerhalb des Parmigiano Reggiano-Konsortiums zu emanzipieren, wie ein Mitglied des CMR zusammenfasst:

> Dank der EU-Regelungen für Bergprodukte hat das [Parmigiano Reggiano; K.L.S.] Konsortium nun eine Bezeichnung für Bergprodukte [...]. Eine interne Kommission für die Parmigiano Reggiano-Bergmolkereien wurde ins Leben gerufen mit der Aufgabe, Kriterien für die Vermarktung dieses Bergprodukts zu identifizieren, obwohl das [Parmigiano Reggiano-; K.L.S.] Konsortium keine diesbezügliche Macht hat, denn es ist ein europäisches Gesetz.[47]

[44] Ebd.

[45] Ebd.

[46] Ebd.

[47] Ebd.

Die EU hat in der VO Nr. 1151/2012 in Verbindung mit VO Nr. 1257/1999 die Bezeichnung Bergprodukte für landwirtschaftliche Erzeugnisse aus Regionen reserviert, die bestimmte Kriterien wie Höhenlage und Hangneigung aufweisen. Der Begriff Bergprodukt ist eine fakultative Qualitätsangabe, d. h. es gibt kein spezielles Label, aber der Begriff darf nur für Produkte genutzt werden, die den Vorgaben entsprechen. Damit wird die Nutzung des bisher werbemäßig vielfach missbräuchlich genutzten Begriffs[48] deutlich eingeschränkt, was die Position der Anbieter in den definierten Bergregionen wie hier in den Apenninen stärkt.[49]

Einer der Akteure im NGO-Sektor, der die Vermarktung traditioneller Spezialitäten wesentlich beeinflusst hat, ist die Slow Food-Bewegung.[50] Die enge Verflechtung der Slow Food-Bewegung mit dem GI-Sektor ist durch mehrere Studien belegt. Nach MacDonald (2013) hat Italien von den Halo-Effekten des Rufs der Slow Food-Bewegung zur Förderung nationaler italienischer Nahrungsmittel und zur Verbesserung der lokalen Entwicklung, rund um das Konzept der traditionellen Gastronomie, profitiert. Eine Studie von Sidali et al. (2013a) zeigt, dass die Beziehungen von Slow Food- und GI-Akteuren von einer „Hassliebe-Dynamik" gekennzeichnet sind.

Die Parmigiano Reggiano-BergproduzentInnen gründeten im Jahr 2007 eine Vereinigung für die Vermarktung von Parmigiano Reggiano-Bergkäse und andere Arten von Käse. Während dieser Zeit organisierte der Verein mehrere Sitzungen, wobei er versuchte, einen Weg für die weitere Entwicklung festzulegen. Schließlich nahm der Verein im Jahr 2008 rechtlich die Form eines Konsortiums an, nämlich des CMR. Um der Kritik des Parmigiano Reggiano-Konsortiums gerecht zu werden, das eine weitere Differenzierung innerhalb der Parmigiano Reggiano-ProduzentInnen vehement ablehnte, rekrutierte CMR Experten für einen wissenschaftlichen Nachweis der spezifischen Qualität des Parmigiano Reggiano-Bergkäses. CMR beauftragte im Jahr 2009 Wissenschaftler einer privaten Universität mit einer starken Affinität zur Slow Food-Bewegung damit, ein sensorisches Profil des Bergkäses zu erstellen. 2012 wurde zudem ein Marktforschungsinstitut damit betraut, die Verbraucherreaktionen zu testen, die dann (durch Verkostung) eine Vorliebe für den Parmigiano Reggiano Bergkäse zu erkennen gaben. Die Ergebnisse der sensorischen Analyse des Parmigiano Reggiano-Bergkäses sind nicht publiziert und werden von CRM nur vorsichtig kommuniziert:

---

[48] Vgl. dazu Zühlsdorf und Spiller 2012.

[49] So hat zu Beginn des Jahres 2015 die zur Müller-Gruppe gehörende Molkerei Weihenstephan auf die Bezeichnung Alpenmilch verzichtet, da ihr Standort den Kriterien oder auch einer weitgefassten Fassung der Alpen nicht gerecht wird, http://www.topagrar.com/news/Rind-Rindernews-Weihenstephan-streicht-Alpenmilch-von-der-Verpackung-1659246.html (Zugriff am 31.03.2015).

[50] Dieser Verein wurde in Italien im Jahr 1989 gegründet und verfolgt mehrere Ziele, darunter den Kampf gegen die immer schneller voranschreitende Fast Food Bewegung, das schnelle Leben und gegen das Verschwinden der lokalen Nahrungsmitteltraditionen, während er Bewusstsein für Ernährungsfragen durch die Schaffung von Interesse an der Herkunft, Geschmack und Auswirkungen von Lebensmitteln auf die Weltwirtschaft fördert; vgl. www.slowfood.com (Zugriff am 31.03.2015).

> Interviewer: Unterscheidet sich der Parmigiano Reggiano-Bergkäse vom herkömmlichen Parmigiano Reggiano aus sensorischer Sicht?
>
> Antwort: Ja, sie [die Universitätsexperten; K.L.S.] sagen es nicht offen […], dass die Studie des Bergprodukts stärkere sensorische Eigenschaften aufzeigte, […] während das Produkt aus der Ebene einen neutraleren Geschmack hat und das Bergprodukt bei gleicher Alterungszeit höher entwickelte sensorische Eigenschaften aufweist. Es ist komplexer, mit anderen Sinnesempfindungen, wie vielleicht fruchtige oder würzige Merkmale, die sich im Vergleich zu dem Käse aus der Ebene früher entwickeln… Sagen wir mal, das war im Wesentlichen das Ergebnis.[51]

Letztlich waren die Bemühungen der Parmigiano Reggiano-BergproduzentInnen ungeachtet des unklaren Befundes erfolgreich und konnten den anfänglichen Widerstand des Parmigiano Reggiano-Konsortiums überwinden. Die neue Rechtslage der EU und die Instrumentalisierung verbündeter externer Institutionen trafen auf personelle Veränderungen im Gesamtkonsortium und führten schließlich zur Schaffung einer internen Kommission im Parmigiano Reggiano-Konsortium, die den Fall des Parmigiano Reggiano-Bergkäse untersuchen sollte. Das Mitglied des CMR:

> Im Jahr 2007, während der ersten Treffen mit dem Präsidenten des Konsortiums [des Parmigiano Reggiano; S.M.] gab es keine Unterstützung. […] Die Ankunft von […; Name der Person] im Konsortium, der zuvor im Ministerium [für Landwirtschaft] mit dem Minister de Castro arbeitete, schuf eine Menge Offenheit.[52]

4.3 Einen, differenzieren, (wieder)einen

Die oben genannten Schritte führten schließlich zur Einführung einer g.U.-Version „höherer Qualität“. Darüber hinaus hilft der Imagetransfer den Parmigiano Reggiano-BergproduzentInnen, die Reputation des Parmigiano Reggiano mit dem Image der Berge zu kombinieren, so ein Mitglied des CRM:

> Die Bergproduktmarke ist effektiv eine Vorzugsmarke, die Herkunft sowie Qualität bezeichnet. Im Grunde identifiziert sie nicht nur ein Erzeugungsgebiet – vielleicht eingeschränkter verglichen mit Parmigiano Reggiano – sondern repräsentiert auch eine Qualität, die überlegen sein muss.

Die Gründung der neuen Institution hat die Asymmetrie der Beziehung der Parmigiano Reggiano-BergproduzentInnen zum Parmigiano Reggiano-Konsortium reduziert. Der Status der BergproduzentInnen wurde aufgewertet, was zugleich eine Verbesserung der Governance innerhalb des Parmigiano Reggiano-Konsortiums ermöglichte. Zur gleichen Zeit hat die Unabhängigkeit den Bergproduzentinnen geholfen, die Qualität und Homogenität ihrer Produkte innerhalb der neu gegründeten Institution zu sichern.

---

[51] Castel d’Aiano, 01.08.2013.

[52] Ebd.

Die EU hat diesen Prozess der Ausdifferenzierung mit dem Zweck des Ausscherens aus dem Preiswettbewerb im Übrigen in jüngster Zeit noch durch eine ungewöhnliche rechtliche Regelung unterstützt. In der Reform des EU-Milchmarktes aus dem Jahr 2012 wurde eine Ausnahme vom Verbot von Mengenabsprachen für Käsereien in geographischen Schutzsystemen geschaffen. Die ProduzentInnen in den Konsortien dürfen sich jetzt hinsichtlich ihrer Mengenplanung für drei Jahre abstimmen, um die oben skizzierten Überproduktionskrisen zu vermeiden (Art. 126 lit. der VO 261/2012, „Milchpaket").

5 Schlussfolgerungen

Die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit GIs sowie die exemplarische Betrachtung des Interaktionszusammenhangs im Konsortium Parmigiano Reggiano verdeutlichen, wie stark sich kulturelle und ökonomische Motive und Effekte im Kontext von g.U.-Spezialitäten bedingen. Einerseits nutzen Akteure des Konsortiums und des Subkonsortiums kulturhistorische sowie kulturräumliche Argumente, um die Besonderheiten ihrer Spezialitäten zu benennen und zu rechtfertigen. Andererseits sind es zuvorderst ökonomisch motivierte Interessen, beispielsweise bei der Verpackung im Ursprungsgebiet oder der Kennzeichnung von Bergprodukten, die Einfluss auf kulturelle Darstellungen nehmen.

Der Fokus dieses Textes lag auf der Untersuchung von Praktiken der Verräumlichung und Verrechtlichung im Bereich GI-spezifischer Commons. Hierzu diente das Konsortium Parmigiano Reggiano als Untersuchungsgegenstand, da es nicht zuletzt wegen seines Pioniercharakters, des ausdifferenzierten Marketings und der Bekanntheit des Produkts als exemplarisch für die Entwicklungsrichtung von GI-Konsortien betrachtet werden kann. Gerade vor diesem Hintergrund müssen Konflikte und Konkurrenzsituationen, wie sie sowohl der erste als auch der zweite Teil dieses Textes beschreiben, als basales Merkmal von g.U.-Schutzgemeinschaften verstanden werden: Das Nutzen und Verwalten von kulinarischen Commons ist (trotz interner Reglementierungen und eines einheitlichen Außenbildes) konfliktär. Gerade in diesen Situationen innerer Divergenz kommt dem Raum eine herausstellende wie auch integrierende Funktion zu.

Die Ursprungsregion ist im Fall des Parmigiano Reggiano mehr als Mittel zum Mythos. Sie fungiert, das lässt sich an den Praktiken um Werbung und Überwachung ablesen, als schützendes Regulativ: Der Zugang zur „Raumgemeinschaft" ist beziehungsweise wird begrenzt. Sie ist Grundlage, um die eigenen Rechte zu verteidigen, die Produktion zu überblicken, Name und Herstellung des Käses zu überprüfen. Der Zusammenhalt im Konsortium entsteht gerade in der Abgrenzung nach außen.

Die in der Fallstudie deutlich werdende „mühsame Konstruktion" des Nachweises sensorischer Produktvorteile mit Hilfe von Slow Food steht exemplarisch für den gesamten Entwicklungsprozess des geographischen Schutzsystems der

EU. Dieses knüpft mit dem Verweis auf das Terroir an die erfolgreiche Pionierarbeit der Weinwirtschaft an, in dem naturgegebene Standortfaktoren (Lage, Boden, Mikroklima etc.) zu den zentralen wertgebenden Produktionsfaktoren erklärt werden. Aus einer naturwissenschaftlichen Sicht ist diese Verknüpfung angesichts der Möglichkeiten moderner Produktionstechnik (zum Beispiel im Weinkeller oder in der Molkerei) fragil und lose, wie auch Sensorikblindtests immer wieder zeigen (Siegrist und Cousin 2009). Als Konstruktion im Marketing und als verbindendes kulturelles Element sind sie aber ausgesprochen wirkmächtig (Beckert et al. 2014).

Rote Kühe, weiße Kühe, Berglandwirtschaft: Während die klassische Produktdifferenzierung des Parmigiano Reggiano beispielsweise bei den Käsereien oder Reifezeiten ansetzt, kommen die sich neu entwickelnden Subkonsortien aus der Landwirtschaft selbst. Es sind Spezifika der agrarischen Produktion, die von kleineren Landwirten und Käsereien genutzt werden, um Produktbesonderheiten herauszuarbeiten und sich dem Preiswettbewerb innerhalb des Konsortiums zu entziehen. Die Heraushebung der Landwirtschaft in Prozessen des Lebensmittelmarketings ist in dieser Intensität eine neue Entwicklung (Spiller 2014). Sie spiegelt ein weitgreifendes Unbehagen an der modernen industriellen Lebensmittelproduktion wider und kommt dem System regionaler Spezialitäten und spezifisch der geschützten Ursprungsbezeichnung zugute. Der zunehmende Rekurs auf landwirtschaftliche Besonderheiten lässt sich auch für das Beispiel Bergkäse (wie Parmigiano Reggiano di Montagna) konstatieren. Bergprodukte sind zwar heute EU-rechtlich definiert, aber diese Legaldefinition ist bereits das Ergebnis eines tiefgreifenden Vertrauensverlustes in die moderne Lebensmittelwirtschaft. Der Berg kommt auf ganz anderem Wege in den Käse: Parmigiano Reggiano wird zum Bergkäse durch das Beharrungsvermögen landwirtschaftlicher und handwerklicher Kleinbetriebe, die auf das wachsende Interesse einer verunsicherten, zahlungskräftigen und von Ursprünglichkeit beziehungsweise Natürlichkeit begeisterten Zielgruppe stoßen. Dies funktioniert nur aufgrund des Wechselspiels von Produkt und Aufladung respektive Materialität und Bedeutung. Sie macht die Bemühungen um Erhalt und Entwicklung der besonderen Stellung von regionalen Produkten zu einem aufschlussreichen Beispiel ökonomischer Beziehungen als kulturelle Praktiken. Denn der Wert eines kleinräumig differenzierten Produkts, wie eines unter Bedingungen von Berglandwirtschaft produzierten g.U.-Käses, schöpft nicht nur aus den ihm zugeschriebenen Bedeutungen, sondern ermöglicht aufgrund dieser auch über die üblichen ProduzentInnen-KonsumentInnenbeziehungen hinausreichende Anerkennung. So kommt dem im Konsortium verwalteten Gemeinschaftsgut die Rolle eines Aktivums sozialer Positionierung zu.

Die Transzendierung des klassischen GI-Schemas profitiert dabei, wie gezeigt werden konnte, in besonderem Maße von der Vorstellung eines gemeinsamen Erbes und den damit verbundenen Praktiken eines ko-produzierenden Konsums (Pétursson 2013). Es wäre zu diskutieren und eine wichtige Frage für weitere Forschungen zu besonders gekennzeichneten Lebensmitteln, inwieweit diese Gegenstand neuer Formen „moralisierender Ökonomie“ (vgl. Stehr 2007) im Zeichen

von Nachhaltigkeit und Regionalität sind. Gerade darin eröffnen sich Perspektiven für weiterführende interdisziplinäre Zugänge, die sich der kulturellen Logiken ökonomischen Denkens und Handelns in komplexen Alltagen annehmen und diese nicht nur als Ausdruck veränderter Markbedingungen, sondern zugleich als wesentlichen Faktor ihrer Dynamiken verständlich zu machen suchen.

Unsere Darstellung bietet damit Interpretationen jenseits der üblichen ökonomischen Erklärung des geographischen Schutzsystems. Es geht um mehr als die juristische Definition spezifischer Begriffe als Schutz vor unlauterer Nutzung. Das Ziel ist nicht in erster Linie die Verhinderung von Verbrauchertäuschung, dazu würde der Schutz von Rezepturen wie im System der geschützten traditionellen Spezialität (g.t.S.) genügen (Bicskei et al. 2012). Auch geht es nur bedingt um den Schutz von (kleineren) QualitätsproduzentInnen und um etwas, was Ökonomen bisweilen als systematische Überbelieferung von Qualität bezeichnen, wenn regionale Monopolkonsortien die Qualität hoch und damit das Angebot niedrig halten, um Preise zu stabilisieren (Mérel und Sexton 2012). Die von uns beschriebene Ausdifferenzierung von wachsenden Konsortien ist auch nur bedingt durch überproportional steigende Abstimmungskosten in einem größeren Konsortium oder als Prozesse von ProduzentInnen-Lobbyismus zu verstehen (Deconinck und Swinnen 2014). In all diesen Erklärungen behandeln Ökonomen GI-Konsortien als rationale Akteure, die unabhängig von personalen Werten oder von kulturellen Entwicklungslinien Qualitäten und Quantitäten kurzfristig gewinnmaximierend festlegen.

Unsere Interviews zeigen dagegen die konstitutive Kraft der Stilisierung von regionalen Traditionen, die ihre Eigendynamik gewinnt und sich nicht allein auf Monopolisierung und Positionierung zurückführen lässt – auch wenn diese Ziele naheliegende Interpretationen darstellen. Der räumlichen Strukturierung der Akteure, die vom GI-Schutzsystem befördert wird, kommt eine eigenständige Funktion zu, wenn es darum geht, den „Berg in den Käse zu befördern“.

Literatur

Becker, Tilman und Alexander Staus

2008 European food quality policy: the importance of geographical indications, organic certification and food quality insurance schemes in European countries. Paper prepared for presentation at the 12th EAAE Congress ‘People, Food and Environments: Global Trends and European Strategies’, Gent (Belgium), 26–29 August 2008. University of Hohenheim, Institute for Agricultural Policy and Agricultural Markets.

Beckert, Jens, Jörg Rössel und Patrick Schenk

2014 Wine as a Cultural Product: Symbolic Capital and Price Formation in the Wine Field, MPIfG Discussion Paper 14/2, Köln.

Bender, Ralf

2013 Das Wachstum liegt im Ausland. Lebensmittelzeitung 38: 61.

Bendix, Regina und Kilian Bizer
2010 Cultural Property als interdisziplinäre Forschungsaufgabe: Eine Einleitung. *In* Die Konstituierung von Cultural Property. Forschungsperspektiven. Regina Bendix, Kilian Bizer und Stefan Groth (Hrsg.), 1–20. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bicskei, Marianna, Kilian Bizer, Katia Laura Sidali und Achim Spiller
2012 Reform Proposals on the Geographical Indications of the European Union for the Protection of Traditional Knowledge. The WIPO Journal 3(2): 222–236.

Bramley, Cerkia und Johann F. Kirsten
2007 Exploring the Economic Rationale for Protecting Geographical Indicators in Agriculture. Agrekon 46(1): 69–93.

Bravo, Giangiacomo
2001 Individualismo-cooperazione-free riding: ascesa e maturazione di un distretto culturale. Sociologia del Lavoro. Online verfügbar unter http://www.eblacenter.unito.it/WP/2_WP_Ebla.pdf (Zugriff am 25.03.2015).

Cook, Ian und Philip Crang
1996 The World On a Plate. Culinary Culture, Displacement and Geographical Knowledges. Journal of Material Culture 1(2): 131–153.

Deconinck, Koen und Johan Swinnen
2014 The political economy of geographical indications, Discussion Paper No. 358. Online verfügbar unter http://feb.kuleuven.be/drc/licos/publications/dp/DP%20358%20complete.pdf (Zugriff am 25.03.2015).

Dentoni, Domenico, Davide Menozzi und Maria Giacinta Capelli
2012 Group heterogeneity and cooperation on the geographical indication regulation: The case of the "Prosciutto di Parma" Consortium. Food Policy 37 (3): 207–216.

Garrido-Pérez, Edgardo I. und Katia Laura Sidali
2014 Salsa, sauce, and other ingredients: nature, evolution and conservation of cultural heritage Economia Agro–Alimentare 3: 79–102

Gyr, Ueli
2002 „Währschafte Kost. Zur Kulinarisierung von Schweizer Spezialitäten im Gastrotrend". Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LVI/105 (2002): 105–123.

Hoyrup, Jon Frederik und Anders Kristian Munk
2007 Translating Terroir. Sociomaterial Potentials in Ethnography and Wine-growing. Ethnologia Scandinavica 37: 5–20.

Josling, Tim
2006 The war on Terroir: geographical indications as a transatlantic trade conflict, Journal of Agricultural Economics 57(3): 337–363.

Lee, Anne und Geoffrey Wall
2012 Food Clusters: Towards a Creative Rural Economy. Working Paper Series: Martin Prosperity Research 2012-MPIWP-009. Toronto: University of Toronto.

MacDonald, Kenneth Iain
2013 The morality of cheese: A paradox of defensive localism in a transnational cultural economy. Geoforum 44 (2013): 93–102.

May, Sarah
2013a Making 'Traditional Food': Local Interpretations of a European Protection-System. *In* The Return of Traditional Food. Proceedings of the 19th International

Ethnological Food Research Conference. Patricia Lysaght (Hrsg.), 278–287. Lund: Lund University.

2013b Cheese, Commons and Commerce. On the Politics and Practices of Branding Regional Food. Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology 43 (2): 62–77.

2015 Spezialitäten verorten. Europäische Herkunftsangaben und der Mehrwert des Regionalen. *In* Umkämpftes Essen. Produktion, Handel und Konsum von Lebensmitteln in globalen Kontexten. Cornelia Reiher und Sarah Ruth Sippel (Hrsg.), 247–270. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mérel, Pierre R. und Sexton, Richard J.

2012 Will Geographical Indications Supply Excessive Quality? European Review of Agricultural Economics 39 (4): 567–587.

Nora, Pierre

2002 Gedächtniskonjunktur. Transit 22: 18–31.

Ostrom, Elinor

2008 Governing the commons. The evolution of institutions for collective action. Cambridge: Cambridge University Press.

2010 The institutional analysis and development framework and the commons. Cornell Law Review 95 (4): 807–817.

Pétursson, Jón Þór

2013 Eduardo's Apples. The Co-Production of Personalized Food Relationships. Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology 43 (2): 17–29.

Rangnekar, Dwijen

2009 Geographical Indications and Localisation: A case Study of Feny. Warwick: Warwick University Press.

Sidali, Katia Laura, Andréa Cristina Dörr und Achim Spiller (Hrsg.)

2014 Special Issue on Geographical Indications, Economia Agro–Alimentare 3 (2014), Milan: Franco Angeli.

Sidali, Katia Laura, Andréa Cristina Dörr, Aline Zulian und Ivana Radic

2013a How do Slow Food members perceive GI-regimes? Evidence from Germany, Italy and Brazil. CP101 Concepts and Institutions Working Paper 5/2013. Online verfügbar unter http://cultural-property.uni-goettingen.de/publications/ (Zugriff am 31.03.2015).

Sidali, Katia Laura und Sarah Hemmerling

2014 Developing an authenticity model of traditional food specialties: does the self-concept of consumers matter? British Food Journal 116 (11): 1692 – 1709.

Sidali, Katia Laura und Silvia Scaramuzzi

2014 Group heterogeneity and cooperation in the governance of Geographical Indications. The case of Parmigiano Reggiano "mountain product". International Agricultural Policy: 21–32.

Sidali, Katia Laura, Silvia Scaramuzzi und Aldo Marchese

2013b Anatomy and Governance of GI consortia: cross-country perspective. XXVth ESRS Congress, July, 29 to August, 1 2013, Florence, 353–354.

Sidali, Katia Laura und Achim Spiller

2014 Cultural property rights in the EU geographical indications' system: Cui prodest? Economia Agro–Alimentare: 2: 95–102

Siegrist, Michael und Marie-Eve Cousin
2009 Expectations influence sensory experience in a wine tasting. Appetite 52 (3): 762–765.

Spiller, Achim
2014 Meine Lasagne hat mehr PS als dein Auto: Ist die Lebensmittelwirtschaft besonders skandalanfällig? *In* Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2013: 174–183. De Gruyter.

Stehr, Nico
2007 Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie. Frankfurt: Suhrkamp.

Stichweh, Rudolf
2005 Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie. Bielefeld: transcript.

Thiedig, Frank und Bertil Sylvander
2000 Welcome to the club? An economical approach to geographical indications in the European Union. Agrarwirtschaft 49 (12): 428–437.

Tschofen, Bernhard
2013 Selbstbeschreibungen beschreiben? Zur Kulturanalyse des Kulturgebrauchs. *In* Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen. Reinhard Johler, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hrsg.), 38–48. Münster: Waxmann.
2014 Globale Welt, lokales Leben. Über Ungleichzeitigkeiten und Konflikte in spätmodernen Lebenswelten. *In* Die Provinz und die weite Welt. Lokale, nationale und globale Identitäten. Erna Lackner (Hrsg.): 15–27. Innsbruck: Studienverlag.
2015 „Sura Kees“. Kulinarisches Erbe als Triebkraft des Regionalen. Journal Culinaire Nr. 20/Mai 2015 [im Druck].

Weber, Max
2009 Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.

Welz, Gisela
2007 Europäische Produkte: Nahrungskulturelles Erbe und EU-Politik. Am Beispiel der Republik Zypern. *In* Prädikat „Heritage“. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Hemme, Dorothee, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hrsg.), 323–335. Berlin, Münster: Lit.
2012 The Diversity of European Food Cultures. *In* A Companion to the Anthropology of Europe. Ullrich Kockel, Máiréad Nic Craith und Jonas Frykman (Hrsg.), 355–372. Chichester: Wiley-Blackwell.

Zühlsdorf, Anke und Achim Spiller
2012 Trends in der Lebensmittelvermarktung. Begleitforschung zum Internetportal lebensmittelklarheit.de: Marketingtheoretische Einordnung praktischer Erscheinungsformen und verbraucherpolitische Bewertung, Göttingen. http://www.vzbv.de/cps/rde/xbcr/vzbv/Lebensmittelvermarktung_Marktstudie_2012.pdf (Zugriff am 31.03.2015).

Clustering Justice: Über normative Dimensionen kulturellen Eigentums

Stefan Groth und Lars Döpking

1 Einleitung

Bei kulturellem Eigentum[1] geht es um Verhandlungen von Ansprüchen, die an Kultur gestellt werden: wem gehört ein geschnitzter Schiffsschnabel, der unter unklaren Umständen vor mehr als einem halben Jahrhundert in ein deutsches Museum gelangt ist (vgl. Splettstösser in diesem Band)? Wer darf über den Zugang zu Welterbestätten verfügen (vgl. Miura 2011) und diese touristisch entwickeln (vgl. Neth 2011)? Wer hat das Recht, Lebensmittel mit einem EU-Label für traditionelle Spezialitäten zu vermarkten (vgl. May et al. in diesem Band)? Und wer profitiert von den Gewinnen, die aus der Verwertung von traditionellem medizinischen Wissen für die Entwicklung in der pharmazeutischen Industrie resultieren (Kiene 2009; vgl. auch Bizer et al. 2013)? Diesen Fragen kann prinzipiell unter zwei Aspekten nachgegangen werden: zum einen über die legale Bewertung, also wer nach formalrechtlichen Gesichtspunkten im nationalen und internationalen Recht Ansprüche erheben kann,[2] zum anderen über die Frage der Legitimität, ob also die an

[1] Wir verwenden in diesem Beitrag „kulturelles Eigentum" als Überbegriff für als Kultur apostrophierte Phänomene – Praxen und Objekte –, an die von Akteuren unterschiedliche gelagerte Ansprüche gestellt werden. Ausdrücklich beziehen wir uns damit auch auf kulturelles Erbe, obgleich vereinzelt eine im Einzelfall sinnvolle terminologische Unterscheidung zwischen den beiden Gegenständen gezogen wird.

[2] Für die internationale Dimension vgl. Stoll und Mißling in diesem Band; für die nationale Dimension vgl. Lenski 2013.

Kultur gestellten Ansprüche und deren rechtliche Verbürgung aus normativer Perspektive legitim sind. Gesetze, multilaterale Verträge, Konventionen und bilaterale Abkommen regeln diese Fragen im Recht, auf nationaler wie auf internationaler Ebene. Im zweiten Punkt ist jedoch nicht nur die formalrechtliche Bewertung von Ansprüchen an Kultur entscheidend, sondern auch Vorstellungen darüber, ob und unter welchen Voraussetzungen die Verteilung von Ansprüchen an kulturelles Eigentum legitim, also über die bestehenden nationalen und internationalen rechtlichen Prinzipien hinaus zu rechtfertigen ist. Diese normative Dimension bezieht sich auf die Verteilung von Ansprüchen zwischen verschiedenen Akteuren.

Die Bewertung von Ansprüchen an kulturelles Eigentum lässt sich im demokratischen Rechtsstaat über das Primat subjektiver Rechte argumentieren, das unterschiedliche normative Vorstellungen bezüglich kultureller Rechte zu integrieren vermag (Groth 2015). Die normative Hinterlegung von Ansprüchen an kulturelles Eigentum ist jedoch nicht auf die nationale Ebene beschränkt, sondern wird insbesondere auch auf internationaler Ebene thematisiert. Im vorliegenden Beitrag wird der Frage nachgegangen, welche normativen Dimensionen in multilateralen Verhandlungen kulturellen Eigentums von Relevanz sind. Analog zu anderen Diskursen wie etwa über den Klimawandel (Reder 2011) oder über Menschrechte (Forsythe 2012) ist in diesem Zusammenhang empirisch ein starker Rekurs auf Gerechtigkeit als normative Leitdimension zu beobachten, die, jenseits des Verweises auf subjektive Rechte, mehrschichtige Unterdimensionen aufweist, die näher zu beleuchten sind. Neben den unterschiedlich gelagerten normativen Ansprüchen verschiedener Akteure geht es dabei auch um die vielfältigen normativen Begründungen dieser Ansprüche (vgl. Groth und May in diesem Band). Nicht nur die Verteilung von Ansprüchen an kulturellem Eigentum wird auf der internationalen Ebene von Akteuren als ungerecht empfunden, sondern auch deren prozedurale Aushandlung, spezifische Ausgestaltung und historische Genese.

Normative Forderungen an kulturellem Eigentum basieren dabei auf unterschiedlichen Gerechtigkeitsbegriffen, die das Ausmaß und die Begründung von Forderungen maßgeblich beeinflussen. Wenn sich in Verhandlungen über traditionelles Wissen ein Entwicklungsland über Ausbeutungsverhältnisse während des Kolonialismus beklagt oder das Missverhältnis zwischen dem Einfluss und den Möglichkeiten der Staaten des Globale Nordens und des Globalen Südens als ungerecht herausstellt, dann liegt dem ein spezifischer Begriff von Gerechtigkeit zwischen Staaten zugrunde. Hier stehen Forderungen nach transnationaler "equity" oder Fairness im Fokus, bei denen das Konkurrenzverhältnis zwischen den Staaten in den Hintergrund rückt. Auf der Basis einer spezifischen Gerechtigkeitsvorstellung wird ein Ausgleich in Form von Rechten an Kultur oder von materiellen Ressourcen gefordert, der im nationalstaatlichen rechtlichen Rahmen oftmals nicht vorgesehen ist und eine Überschreitung von Rechtsprinzipien impliziert. Die freiwillige Rückgabe von Kulturgütern in fordernde Staaten, Ausgleichszahlungen oder auch eine Änderung von Gesetzen sind Beispiele dafür, wie in einem solchen Kontext nationales Recht zugunsten transnationaler Gerechtigkeit überschritten

wird. Im Gegensatz dazu gibt es normative Forderungen, die auf die staatliche Ebene begrenzt bleiben. Diese können sich darauf beziehen, dass nationale rechtliche Prinzipien garantiert und durchgesetzt werden sollen. So gibt es im Kontext des kulturellen Eigentums den Vorwurf, dass internationale Unternehmen zum Teil nationales Recht brechen, wenn sie ohne entsprechende Erlaubnis Heilpflanzen, deren Nutzung auf traditionelles Wissen von indigenen Gruppen zurückgeht, außer Landes schaffen und in pharmazeutischen Produkten verwerten. Eine ähnliche Reichweite haben Forderungen, die die Einhaltung von Urheberrechten betreffen. Auch hier wird auf multilateraler Ebene vor allem die Gewährleistung von Rechten auf nationaler Ebene eingefordert.

Die unterschiedliche Reichweite solcher Forderungen und ihr Verhältnis zu zwischenstaatlichen Beziehungen lässt sich empirisch in multilateralen Verhandlungen beobachten, ist aber ebenso Bestandteil theoretischer Debatten um globale Gerechtigkeit. Um diese beiden Ebenen miteinander in Beziehung zu setzen beleuchten wir im Folgenden zunächst das von uns beforschte multilaterale Verhandlungskomitee der *World Intellectual Property Organisation* (WIPO). Daran anschließend werden die maßgeblichen Dimensionen der Gerechtigkeit im Kontext kulturellen Eigentums vorgestellt. Im Weiteren wird eine Kartierung politiktheoretischer Gerechtigkeitskonzeptionen vorgelegt, die, so These des vorliegenden Beitrages, Gerechtigkeitsansprüchen in multilateralen Verhandlungen implizit zugrunde liegen. Wir arbeiten vier normative Cluster heraus, durch die sich diese Gerechtigkeitsansprüche verstehen lassen und die die Diversität normativer Argumente in Verhandlungen hinreichend würdigen sowie ihre Rolle und Funktion verstehen lassen. Abschließend resümieren wir, inwieweit sich diese empirisch geronnenen Cluster mit den zuvor skizzierten theoretischen Ansätzen überschneiden und beleuchten, inwieweit das von uns entwickelte Modell für weitere empirische Forschung nutzbar gemacht werden kann.

2 Gerechtigkeit im Kontext multilateraler Verhandlungen

Zahlreiche multilaterale Verhandlungen und Dispute über die verschiedenen Aspekte der Regulierung kulturellen Eigentums zeugen von der normativen Dichte des Feldes: so thematisiert die *International Labour Organization* (ILO) in diesem Zusammenhang über die Konvention ILO 169 neben Kultur indigener Völker auch deren Menschrechte, Grundfreiheiten, Rechte auf kulturelle Identität, Land und Ressourcen, Arbeit und Zugang zu Kommunikation; ähnlich behandelt das *United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues* (UNPFII) ein Bündel an Themen, das neben kulturellem Eigentum beispielsweise auch bedrohte Sprachen oder Klimagerechtigkeit beinhaltet; die *Convention on Biological Diversity* (CBD) widmet sich über Artikel 8(j) im Kontext des Biodiversitätsschutzes Fragen des traditionellen Wissens und Eigentums; ebenso sind die UNESCO-Kulturkonventionen neben den Ansprüchen an kulturelles Eigentum auch auf den Einbezug lokaler Gemein-

schaften bezogen (vgl. Adell et al. 2015). Ein weiteres Beispiel für die normative Dichte und Verwobenheit um kulturelles Eigentum sind auch die Verhandlungen eines Komitees der *Weltorganisation für Geistiges Eigentum* (WIPO), das sich seit 2001 mit dem Verhältnis zwischen Immaterialgüterrecht und traditionellem Wissen auseinandersetzt (vgl. Groth 2012; Groth et al. in diesem Band) und das im Zentrum dieses Beitrages steht. Indigene Gruppierungen und NGOs argumentieren in diesem Forum mit Verweis auf Menschenrechte, dass den Urhebern traditioneller Ausdrucksformen volles Mitspracherecht in den Verhandlungen zustehen solle, und dass diese auf Grundlage von Menschenrechten hauptsächlich darüber verfügen sollten; Industrienationen und Vertreter von Industrieverbänden nehmen hingegen Bezug auf den kreativitätsförderenden Einfluss von geistigen Eigentumsrechten und Innovationspolitik. Beiden Positionierungen ist gemein, dass Ansprüche an kulturelles Eigentum normativ hinterlegt sind und auf Vorstellungen von gerechter Verteilung dieser Ansprüche basieren.

Zusätzlich spielen in dem Komitee der WIPO Auseinandersetzungen über den prozeduralen Rahmen der Verhandlungen eine große Rolle: wer darf mitdiskutieren, wer mitentscheiden über ein internationales Instrument? Wie kann der Einbezug indigener Gruppen gewährleistet werden, die oftmals ein problematisches Verhältnis zum Staat haben (vgl. Müller und Sanmukri in diesem Band)? Jenseits der spezifischen Ausgestaltung von geistigen Eigentumsrechten an Kultur, die die Verteilung von Ansprüchen regelt, spielen die Spezifika der Aushandlung bei der normativen Bewertung eine große Rolle. Auch die historische Genese von Eigentumsregimen auf internationaler Ebene wird normativ adressiert, etwa über die Kritik, dass die Unterschiede zwischen Globalem Norden und Süden oder die repräsentative Fairness in Verhandlungen (Gad 2006) durch Kolonialismus und Imperialismus bedingt seien (vgl. Younging 2010). So unterschiedlich diese normativen Vorstellungen auch sein mögen: der Bezug auf Besitzindividualismus und unternehmerische Freiheit rekurriert ebenso auf Gerechtigkeit wie Argumentationen über Menschenrechte, Wiedergutmachung oder kulturelle Sonderrechte.

Neben der normativen Dichte von Ansprüchen um kulturelles Eigentum ist die institutionelle und transnationale Verschränkung hervorzuheben: die relevanten Foren und Organisationen weisen zahlreiche Überschneidungen hinsichtlich ihrer Thematiken und Mechanismen auf und überlappen sich in ihren Aufgabenbereichen (vgl. Groth 2012; Stoll und Mißling in diesem Band). Die Divergenz in der normativen Grundierung von Kultur als Eigentum ließe sich daher für die anderen Foren, in denen kulturelles Eigentum zentrales oder auch indirektes Thema ist, durchdeklinieren. Es ist festzustellen, dass es bei kulturellem Eigentum in diesem Sinne um die Gerechtigkeit von Zuständen, Entscheidungen und Prozessen geht, Gerechtigkeit also die normative Leitdimension in diesem Feld ist. Dabei geht es mitnichten um die Frage, ob ein Sachverhalt unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit als richtig oder falsch zu bewerten wäre; ebenso wenig spielen sozialethische Vorstellungen über das „gute Leben" hier eine Rolle. Deutlich wird über die zum Teil fundamentalen Unterschiede zwischen normativer Grundierung von

Ansprüchen sowie über die Verflochtenheit normativer Begründungen jedoch, dass auf internationaler Ebene das Primat subjektiver Rechte nicht als zentraler Bezugspunkt dienen kann. Mit den Bereichen der prozeduralen und historischen Gerechtigkeit liegen zwei zusätzliche Dimensionen vor, die sich auf die Ausgestaltung und Legitimität von Aushandlungsprozessen beziehen. Im demokratischen Rechtsstaat stellen sich diese Fragen anders als auf der internationalen Ebene, da Legitimitätsfragen weitestgehend geklärt sind. Zudem haben wir es auf der internationalen Ebene auch mit Beziehungen zwischen Staaten zu tun, die andere Kategorien von Ansprüchen evozieren als solche auf nationaler Ebene.

Die Divergenz in der normativen Bewertung, die Dominanz von Gerechtigkeitsvorstellungen sowie die Spezifik der internationalen Ebene verweisen darauf, dass kulturelles Eigentum in dieser Hinsicht eine spezifische Frage der globalen Gerechtigkeit ist. Entscheidend hierfür ist unter anderem, dass die Klärung von Ansprüchen innerhalb eines „geteilten globalen Institutionensystems" (Pogge 1998: 330) stattfindet, zu dem neben der WIPO auch die weiteren eingangs erwähnten Organisationen gehören. Über diese Verflechtung ist kulturelles Eigentum im besonderen Maße in ein solches globales System eingebettet und wird durch dieses in seiner Ausgestaltung bedingt. Dabei ist zu beachten, dass die zu beobachtenden Prozesse und die konstatierte Ungerechtigkeit nicht Ausdruck einer „ungleichen faktischen Machtverteilung unter den internationalen Akteuren" oder „Ergebnis der Verletzung universell geltender Prinzipien" (Preuß 2010: 25) sind. Zum einen befinden sich die Ansprüche an kulturelles Eigentum sowohl in legaler wie normativer Hinsicht in Aushandlung. Von Prinzipien kann in diesem Feld, das gerade auf internationaler Ebene nicht vollständig reguliert ist, demnach nicht gesprochen werden. Entsprechend gibt es einen relativ großen normativen „Spielraum" innerhalb des institutionellen Rahmens, in dem die Äußerung von Ansprüchen sich nicht auf vereinzelte Prinzipien, sondern auf multidimensionale normative Konzepte beziehen kann. Zum anderen birgt der Verweis auf Machtverteilungen auf der internationalen Ebene die Gefahr, Akteurspositionen auf monokausale Erklärungen zu verkürzen, geäußerte Ansprüche also direkt auf staatliche Interessen zu attribuieren. Die Überlappung verschiedener Foren und Themen – das geteilte globale Institutionensystem – machen eine solche Zuschreibung analytisch problematisch: Machtinteressen mögen auf der internationalen Ebene zweifelsfrei eine maßgebliche Rolle spielen, haben jedoch aufgrund der Verflechtungen keine unmittelbar zugängliche Erklärungskraft für Prozesse.[3] Vielmehr ist die von einigen Akteuren konstatierte Ungerechtigkeit im Bereich des kulturellen Eigentums

> Ausdruck einer globalen Struktur, in der die zwischen den Staaten bestehenden Unterschiede an faktischer Macht und anderen Ressourcen in eine institutionelle Ord-

[3] Vgl. Groth 2015 für eine Betrachtung der Problematik der Zuschreibung von Interessen auf nationaler Ebene.

> nung überführt worden sind, die zu eigenständigen Quelle von Handlungsmöglichkeiten wird. (Preuß 2010: 25)

Multilaterale Verhandlungen über kulturelles Eigentum sind ein spezifischer Teil dieser institutionellen Ordnung, dem wir uns in unseren Forschungen gewidmet haben. In diesen Verhandlungen werden zahlreiche normative Claims geäußert, dies aber meist nur implizit. Diese Implizitheit[4] ist Indikator für die Komplexität, die es kommunikativ in multilateralen Verhandlungen zu bewältigen gilt. Die Äußerung von normativen Ansprüchen wird von Akteuren in der Mehrheit nicht explizit getätigt, da dies kommunikative Friktionen erzeugt und als nicht angemessen gewertet wird.[5] Analytisch wiederum wird durch die Implizitheit deutlich, warum die Erklärungskraft von Interessenszuschreibungen in diesem Kontext strategischer Sprachverwendung noch begrenzter ist, als sie es durch die Interdependenzen in einem geteilten Institutionensystem ohnehin schon ist.

Bei Staaten in multilateralen Verhandlungen hat man es nicht mit „selbstinteressierten und selbstbezüglichen Nutzenmaximierern" zu tun, sondern mit „Mitglieder[n] einer reziproken internationalen Gemeinschaft" (Preuß 2010: 57), die für ein gewisses Maß an prozeduraler Gerechtigkeit sorgen. Die Rolle von nicht-staatlichen Akteuren für die Durchsetzung von normativen Ansprüchen ist auf dieser Ebene dennoch nicht zu vernachlässigen, da sie einen zusätzlichen Legitimationsdruck für Positionen um kulturelles Eigentum herstellen können. Dieses Spannungsfeld zwischen staatlichen Positionen und den Forderungen von NGOs und indigenen Gemeinschaften ist in Verhandlungen über traditionelles Wissen, kulturelle Ressourcen oder Artefakte besonders evident (vgl. Müller und Sanmukri in diesem Band; Groth 2011). Die Äußerung normativer Claims durch nichtstaatliche Akteure in solchen Verhandlungen konstituieren zu einem gewissen Grad einen Rechtfertigungszwang für Staaten, ihre Positionen normativ zu hinterlegen. Aufgrund der normativen Dichte in diesem Feld ist aus empirischer Perspektive von besonderem Interesse, über welche Aspekte sowohl staatliche als auch nicht-staatliche Akteure argumentieren, und wie sich dieses Argumentationsverhalten beispielsweise zur normativen Einordnung subjektiver Rechte verhält. Im Folgenden sind daher die prinzipiellen Äußerungsmöglichkeiten der NGO- und Staatenvertreter innerhalb multilateraler Verhandlungen zu untersuchen.

[4] Der Begriff der Implizitheit aus der Pragmalinguistik bezieht sich auf das Verhältnis zwischen expliziten sprachlichen Äußerungen und des vermittels expliziter Aussagen kommunizierten impliziten Gehaltes von Sprechakten (Wagner 2001; vgl. zur sprachlichen Implizitheit in multilateralen Kontexten auch Groth 2012).

[5] Eine ausführliche sprachpragmatische Analyse von Dynamiken in multilateralen Verhandlungen zu kulturellem Eigentum unter Einbezug von normativen Aspekten liegt an anderer Stelle vor (Groth 2012).

3 Gerechtigkeitsbegriffe um kulturelles Eigentum

Konflikte um kulturelles Eigentum werden überwiegend im Sinne von Gerechtigkeitsfragen artikuliert. Die Normativität, die in diesen Aushandlungsprozessen empirisch greifbar wird, ist multidimensional. Sie ist jedoch nicht beschränkt auf ethische Kerndimensionen wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Partizipation (vgl. Reder 2011: 273ff), sondern betrifft ebenso kleingliedrige Facetten, die in unterschiedlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit impliziert sind. Für ein Verständnis von normativen Claims in multilateralen Verhandlungen um kulturelles Eigentum ist es wesentlich, das Verständnis von Gerechtigkeit in diesem Kontext zu explizieren. In der (kultur-)anthropologischen Literatur fokussiert die Auseinandersetzung um Ansprüche vor allem auf die Frage, wie Kollektivrechte im Sinne von Sonderrechten für indigene Gemeinschaften zu bewerten sind (Brown 2010; Smith 2010; Meskell 2005). Dabei werden Anerkennungsbeziehungen thematisiert, die Ansprüche an kulturelles Eigentum aus der Perspektive der Verteilungsgerechtigkeit betrachten (vgl. Groth 2015). Zu normativen Dimensionen auf prozeduraler Ebene liegen vor allem Studien zu Protokollen vor, die Kooperationsbeziehungen zwischen indigenen Gemeinschaften und Unternehmen beleuchten (Raven 2006; vgl. Groth 2012) und den Einbezug von lokalen Gemeinschaften in Konstituierungsprozessen kulturellen Eigentums vis-à-vis des Staates in den Blick nehmen (Bendix et al. 2012; Adell et al. 2015). Die widerrechtliche Aneignung von Kultur, beispielsweise im Rahmen von Biopiraterie (Hayden 2003, 2005) oder traditionellen Wissens (Coombe 2005), ist in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung kritisiert worden.

In der Disziplin der Internationalen Beziehungen wurde bereits in den 1990er Jahren über eine Implementierung gerechtigkeitstheoretischer Ansätze in die Modelle internationaler Politik debattiert. Im Mittelpunkt der Diskussion stand, ob und inwieweit normative Argumente das Ergebnis multilateraler Verhandlungen beeinflussen (Müller 1994), wobei insbesondere die Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas 1981) gegen auf rationaler Wahl basierende spieltheoretische Modelle in Stellung gebracht wurde.[6] Dieser Frage gingen Müller und Risse (2001) im Anschluss an die Debatte auch empirisch nach. Sie operationalisierten die genannten handlungstheoretischen Modelle und untersuchten den Effekt argumentativen Handelns – *arguing* – auf die Ergebnisse zwischenstaatlicher Verhandlungen. In diesem Zusammenhang wurde jedoch primär die Effizienz normativer Argumente im sozialen Kontext des Diskurses – also beispielsweise in institutionellen Settings – erforscht und lediglich grob klassifizierend auf den spezifischen Inhalt derselben eingegangen. So unterscheidet Harald Müller nur zwischen distributiven und partizipatorischen Gerechtigkeitsaspekten in multilateralen Verhandlungen (Müller 2011), ohne diese inhaltlich näher zu differenzieren. Der kognitive Inhalt

---

[6] Vgl. für eine Übersicht der deutschsprachigen Debatte Saretzki 2007; für die englischsprachige Rezeption Diez und Steans 2005, Navon 2001 zur Einordnung in die Disziplin.

des Arguments, dessen gegebenenfalls theoretischer Bezug, wurde kaum beachtet, viel eher bestand der Versuch strukturelle Katalysatoren erfolgreicher arguing-Prozesse, beispielsweise in Gestalt des "cultural match"-Theorems, nachzuweisen (Müller und Risse 2001: 22–23). Bis zum heutigen Zeitpunkt liegen keine einheitlichen Ergebnisse des Projekts vor, viel eher entwickelten die Beteiligten verschiedene rekonstruktive Ansätze, um die methodologischen, empirischen und theoretischen Probleme des Projekts zu bewältigen, die sie in weitgehender Übereinstimmung publiziert hatten (Ulbert und Risse 2004; Deitelhoff und Müller 2005). Den für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit interessantesten Ansatz publizierte Nicole Deitelhoff, die sich zum Ziel setzte, die „Black Box Überzeugung" aufzubrechen, um „die einzelnen Faktoren zu benennen, die eine Überzeugung als Verständigung wahrscheinlich machen" (Deitelhoff 2006: 26). Aber auch in diesem Zusammenhang argumentiert sie primär auf struktureller Ebene: Sie begreift bestimmte Settings multilateraler Diplomatie als Opportunitässtruktur, in der Normunternehmer den Diskurs neu *framen* können, um die Erfolgschancen normativer Argumentationsschemata zu erhöhen. Die von uns an dieser Stelle entwickelte Perspektive bringt den theoretischen Begründungsketten mehr Detailschärfe und Sensibilität entgegen, obgleich ein großflächiger, internationaler Vergleich ausbleibt.

Für die Einordnung der empirisch beobachteten Gerechtigkeitsansprüche im Rahmen unserer Forschungen ist entsprechend eine Betrachtung der maßgeblichen normativen Dimensionen erforderlich, um Bezüge auf Gerechtigkeit innerhalb des geteilten Institutionensystem im Bereich des kulturellen Eigentums über diese Typologien und strukturellen Betrachtungen hinaus zu analysieren.

Bei all diesen Studien zu normativen Fragen im Kontext kulturellen Eigentums liegen allerdings keine Arbeiten vor, die diese Gerechtigkeitsdimensionen explizit konzeptuell zusammenführen und miteinander in Beziehung setzen. Gerechtigkeit als zugrundeliegendes Konzept ist relational zu konzipieren: sie umfasst gleichermaßen Rechtsbeziehungen wie soziale Praxen im Kontext von kulturellen Wissensbeständen, Performanzen und Artefakten. Argumentativ verhandelt und begründet werden sowohl die Verteilung von Ressourcen und Möglichkeiten, wie auch die Vermittlung unterschiedlicher Interessen. Die verhandelten Artefakte, Regime oder Wissensinhalte sind jedoch nicht an sich, sondern erst für sich und in ihren sozialen Kontexten für die Forschung über Gerechtigkeit von Interesse. Die soziale Ebene, die die Beziehungen zwischen Akteuren in den Vordergrund rückt, ist aus anthropologischer Perspektive für Eigentumsbeziehungen generell betont worden (Hann 1998; Kasten 2002; Kuutma 2009), jedoch ebenso für Fragen der Gerechtigkeit von zentralem Interesse. Nur hier, wo prinzipiell kreative Subjekte miteinander in Beziehung treten, kann in diesem Sinne von Normativität oder Gerechtigkeit gesprochen werden. Im Fokus unserer Forschung über Gerechtigkeit in Diskursen um kulturelles Eigentum stehen daher die lebensweltlichen Beziehungen zwischen Akteuren, die unterschiedliche und miteinander konfligierende Vorstellungen von normativen Prinzipien haben und diese aushandeln. Diese sub-

jektiven Aspekte sind von zentraler Bedeutung, auch da der Versuch einer objektiven Begründung, welche Form des Umgangs mit kulturellem Eigentum die gerechteste wäre, der Feststellung der Divergenz und Multidimensionalität von normativen Vorstellungen in multilateralen Verhandlungen widerspräche. Irrelevant ist daher, ob etwas als gerecht oder ungerecht zu bewerten ist; von Relevanz sind vielmehr die Konstellationen von Akteuren sowie die Kompetenzen, inhaltlichen Positionen und Ressourcen, mit denen sie in Aushandlungsprozesse um kulturelles Eigentum treten. Diese Prozesse können mit Honneth als Konflikte um die Anerkennung kulturellen Eigentums auf kollektiver Ebene begriffen werden, wobei in den von der Forschergruppe zu Cultural Property untersuchten Fällen vor allem die rechtliche und solidarische Anerkennung zentrale Stellungen einnehmen:

> Es sind die moralisch motivierten Kämpfe sozialer Gruppen, ihr kollektiver Versuch, erweiterten Formen der reziproken Anerkennung institutionell und kulturell zur Durchsetzung zu verhelfen, wodurch die normativ gerichtete Veränderung von Gesellschaft praktisch von statten geht. (Honneth 1994: 149)

Im vorliegenden Artikel wird den konkreten Akteurseinstellungen in Form von widersprechenden Gerechtigkeitsansprüchen im Gegensatz zu historischen Metabetrachtungen der Vorrang eingeräumt. Nach Hans Joas' Konzept der affirmativen Genealogie muss der Prozess einer Institutionalisierung von Werten als Konflikt in einer konkreten historischen Situation analysiert werden (Joas 2011). Eine Forschung über Gerechtigkeit um kulturelles Eigentum darf somit ebenso wenig Praxisformen der Lebenswelt als normative Kraft des Faktischen missdeuten, noch darf sie diese kulturrelativistisch entwerten. So sind bestehende Vorstellungen über gerechte Attribution oder „Fairness", damit einhergehende Praxen, sowie insbesondere deren Kodifizierungen nicht als universale und unbedingt gültige Normen zu verstehen, wie sie des Weiteren nicht einfach als „ungerecht" und „ungültig" verworfen werden können. Daraus leiten sich für die Forschung über Gerechtigkeit im Kontext des kulturellen Eigentums zwei maßgebliche Fragenkomplexe ab: (1) Wie ist die Realität der Lebenswelt(en) im Kontext von Gerechtigkeit in Diskursen um kulturelles Eigentum in multilateralen Verhandlungen beschaffen, und welche je spezifischen Vorstellungen von Gerechtigkeit werden von welchen Akteuren vertreten? (2) Wie lassen sich verschiedene Vorstellungen von Gerechtigkeit in diesem Kontext und jenseits der analytisch nachgeordneten Frage, ob etwas gerecht oder eine moralische Tatsache ist oder nicht, in Beziehung setzen? Die Klärung dieser Fragen erfordert eine weitergehende Bestimmung des zugrundeliegenden Begriffes der globalen Gerechtigkeit, um die multiplen Dimensionen normativer Ansprüche an kulturelles Eigentum entsprechend einordnen und mit Blick auf unterschiedliche Aspekte konzeptualisieren zu können.

4 Theorien globaler Gerechtigkeit

In der Politischen Theorie rückt der Begriff der Gerechtigkeit auch außerhalb nationalstaatlicher Grenzen in transnationalen oder globalen Zusammenhängen zusehends in den Fokus von Debatten (vgl. Broszies und Hahn 2010a). So wird beispielsweise diskutiert, ob überhaupt und inwieweit die Beziehungen der Staaten untereinander sich an ethischen oder moralischen Grundsätzen zu orientieren haben, welchen Legitimationskriterien internationale Institutionen nachkommen müssen und wie globale Herrschaft bei gleichzeitiger Staatssouveränität konzipier- und legitimierbar ist (vgl. Broszies und Hahn 2010b). Diese theoretischen Debatten werden von praktischen Fragestellungen wie etwa der Lösung des Welthungerproblems (Pogge und Pins 2007) begleitet, im Zuge dessen insbesondere auch problematisiert wird, dass philosophische Konzeptionen einer idealen, absolut gerechten Welt die realen Zustände verfehlen und daher gewissermaßen gegenstandslos sind. Die hier entstandenen Diskussionsstränge ordnen Broszies und Hahn drei prinzipiell verschiedenen Ansätze zu: Zum einen dem prominent von John Rawls oder Thomas Nagel vertretenen Partikularismus-Ansatz, zum anderen dessen kosmopolitische Zurückweisung, wie sie beispielsweise Martha Nussbaum oder Thomas Pogge formulierten, und schließlich die sich konstituierende kritische Theorie transnationaler Gerechtigkeit, so zu finden etwa bei Rainer Forst oder Axel Honneth (Broszies und Hahn 2010b). Den verschiedenen Positionen ist der Rekurs auf Menschenrechte als „Leitwährung globaler Gerechtigkeit" gemein, obgleich hierbei unterschiedliche Begriffe derselben impliziert werden (ebd.). Die zentralen Differenzen der genannten Ansätze bestehen in den Fragen, in welcher Domäne Gerechtigkeit primär zu verhandeln sei und ob Gerechtigkeit politisch oder moralisch zu definieren sei. Ein Anspruch auf Gerechtigkeit existiert demnach entweder innerhalb einer spezifischen Gruppe oder unabhängig von Gruppenzugehörigkeit. Zum anderen ist auch der Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs uneindeutig. Grundsätzlich gehen Partikularismus und Kosmopolitismus von einem kontraktuellen Verhältnis der Individuen zueinander aus, während aus kritisch-theoretischer Perspektive kontraktualistische Konzeptionen abgelehnt werden.

Im Partikularismus wird nationalen Gemeinschaften das politische Primat der Gerechtigkeitskonzeption eingeräumt, das heißt, dass Verträge, die zwischen Bürgern und dem Souverän kontrafaktisch[7] geschlossen wurden, eine politisch verankerte Norm der Gerechtigkeit etablieren, deren Einhaltung dessen Herrschaft legitimiert. Diese nationale Norm ist einer internationalen grundsätzlich vorgelagert. Konzeptuell treten durch Regierungen handelnde Völker erst in Austausch mit anderen Völkern, nachdem sie bereits interne Regelungen verabschiedet ha-

[7] Mit dem Begriff der Kontrafaktizität wird die Differenz zwischen tatsächlichen Gegebenheiten und modellbasierten Annahmen bezeichnet. Es findet also kein tatsächlicher Abschluss von Verträgen zwischen Souverän und einzelnen Bürgern statt, es kann aber dennoch von einem kontraktuellem Verhältnis zwischen beiden ausgegangen werden.

ben, um dann „gemeinsam die ersten Grundsätze für die Regelung gegensätzlicher Ansprüche“ (Rawls 1979) als Gerechtigkeit in Form eines Rechts der Völker festzulegen. Hier werden als Konventionen, die keinen verbindlichen Rechtsstatus aufweisen, beispielsweise die prinzipielle Achtung aller Völker, ihre Freiheit und Unabhängigkeit, das *ius ad bellum* und *ius in bello* oder die Verpflichtung, Menschenrechte einzuhalten, verabschiedet (vgl. Rawls 2002: 40–59). Von zentraler Bedeutung ist hierbei, dass „freie und unabhängige wohlgeordnete Völker bereit sind, ihr Handeln von gewissen elementaren Grundsätzen der Gerechtigkeit leiten zu lassen“ (ebd.: 41), womit ein zivilisierter Umgang der Völker implementiert wird. Die internen Gerechtigkeitsansprüche sind aber als Primat stets zuerst zu bedienen, wenn sie in Widerspruch zu internationalen Ansprüchen treten. Wenn sie jedoch nicht erfüllt werden, wie etwa im Fall massiver Menschenrechtsverletzungen, sind auch prinzipiell ausgeschlossene Interventionen in die inneren Angelegenheiten der Völker zulässig. Allgemein bestehen somit Gerechtigkeitsansprüche der Bürger an ihren Staat und Gerechtigkeitsbeziehungen zwischen den Völkern, die jedoch unterschiedlichen Inhalts sind.

Der hier primär interessante globale Gerechtigkeitsbegriff des Partikularismus ist mit den Grundsätzen des Rechts der Völker identisch und hat nicht zum Ziel, eine allgemeine materielle Gleichheit der Völker zu installieren: Die implizierte soziale Gerechtigkeit ist innere Angelegenheit der Staaten. Es besteht zwar die „Unterstützungspflicht […] die Lage der Armen der Welt zu verbessern“, jedoch nur „bis sie entweder freie und gleiche Bürger einer annehmbaren liberalen Gesellschaft oder Mitglieder einer achtbaren hierarchischen Gesellschaft sind“ (ebd.: 147). Das verdeutlicht, dass der Gerechtigkeitsbegriff des Partikularismus kein Ideal einer allgemeinen Gleichheit aller beinhaltet: Nicht sämtliche bestehende Ungleichheit ist ungerecht. Ziel globaler Gerechtigkeit ist hier, allen Völkern grundsätzliche Menschenrechte zu gewähren, sie zu erwähnten Bürgern oder Mitgliedern achtbarer Gesellschaften zu emanzipieren und sie so in ein gleichberechtigtes Verhältnis zueinander zu überführen. Die sich von dort an entwickelnden Ungleichheiten sind Produkte des Schicksals, des teils individuellen Glücks oder Geschicks, und bedürfen keiner Regulierung. Die Menschenrechte, die hier als Gerechtigkeitswährung an die Völker ausgezahlt werden, beinhalten daher keine wirtschaftlichen oder politischen, sondern ausschließlich besonders dringliche Rechte, wie die Freiheit des Gewissens, sowie Freiheit von Sklaverei, Leibeigenschaft, Massenmord oder Genozid (ebd.: 96). Transnationale Institutionen legitimieren sich dadurch, diese Grundsätze zu gewährleisten oder zu fördern, während gleichzeitig die Idee eines wie auch immer gestalteten Weltsouveräns abgelehnt wird.

In starkem Kontrast hierzu steht der Gerechtigkeitsbegriff des Kosmopolitismus, der die Geltungsdomäne ausweitet und unabhängig von nationalstaatlichen Grenzen von weitreichenden Gerechtigkeitsansprüchen ausgeht. Zwar konzipiert auch Thomas Pogge ein nationales Berücksichtigungsgefälle, jedoch diskutiert er die Frage, welches „Gewicht den vermeintlichen nationalen Vorrechten beizumes-

sen ist“, begrenzt dessen Reichweite und benennt Kontexte, in denen diese nicht existent sind (Pogge 2011: 152). Insbesondere besteht nach Pogge bei schwerer Armut oder Unterdrückung die moralische Pflicht, internationale Institutionen zu reformieren oder sich selbst zu organisieren, um die bestehenden Missstände zu beseitigen. Diese „moralische Pflicht“ leitet sich aus Pogges Begriff der Menschenrechte ab, die er in moralische und juristische unterteilt (Pogge 2011: 71). Moralische Menschenrechte, was für die vorliegende Darstellung von zentraler Bedeutung ist, bestehen unabhängig von juristischer Implementierung oder Anerkennung öffentlicher Akteure, sie sind unveräußerlich und verpflichten alle Menschen negativ dazu, nicht an Institutionen zu partizipieren, die Menschen den Zugang zu diesen Rechten verweigern (Pogge 2011: 86–87). Dabei umfassen die moralischen Menschenrechte auch ökonomische, kulturelle oder soziale Rechte, aus denen aber lediglich die genannten negativen Pflichten erwachsen:

> Niemand darf sich daran beteiligen, eine soziale Zwangsordnung aufrecht zu erhalten, durch die die Freiheit einiger Menschen vermeidbarerweise so weit eingeschränkt wird, dass ihr Zugang zu Grundgütern nicht mehr sicher ist. (Pogge 2011: 92)

Das nationale Gefälle setzt an der Stelle ein, an der nicht alle Menschen an einer bestimmten institutionellen Ordnung gleichsam partizipieren, dennoch aber internationale Zusammenhänge existieren, die diese Anforderungen erfüllen und daher Pflichten evozieren. Des Weiteren können aufgrund von globaler Interdependenz Zustände radikaler Ungleichheit nur unzureichend ausschließlich aus lokalen Umständen abgeleitet werden, was insbesondere eine Reform der Weltordnung erfordern würde (Pogge 2011: 268). Der Gerechtigkeitsbegriff des Kosmopolitismus ist somit nicht rein moralisch begründet, sondern gewichtet die politische Stellung internationaler Institutionen, an denen alle partizipieren, stärker, um die Ansprüche, die aus moralischen Menschenrechten erwachsen, zu integrieren. Er setzt auf diese Weise die gesamte Menschheit vermittelt über Institutionen in ein kontraktuell-moralisches Verantwortungsverhältnis zueinander, aus dem bestimmte moralische Gerechtigkeitsansprüche erwachsen, die sich in negativen Pflichten ausdrücken. Hierbei sind ausdrücklich auch internationale Distributionsmaßnahmen möglich, was im Partikularismus ausgeschlossen bleibt (vgl. Pogge 2010). Darüber hinaus schlussfolgert Pogge, dass eine vertikale Ausbreitung staatlicher Souveränität bei gleichzeitiger Beschränkung derselben durch neue oder reformierte internationale Institutionen moralisch geboten ist (Pogge 2011: 237-244).

Rainer Forst formuliert in Abgrenzung zu Kosmopolitismus und Partikularismus eine kritische Theorie transnationaler Gerechtigkeit, die die Herrschaftspraxis globaler Machtstrukturen und die prinzipiell bereits bestehenden Rechtfertigungsverhältnisse diskursiver Grundstrukturen in den Mittelpunkt stellt. Forst kritisiert, dass insbesondere distributive Ansätze häufig Symptome der Ungerechtigkeit behandeln, anstatt die Ursachen derselben zu beheben. So würden diese die ökonomischen Problemlagen in keinen hinreichenden Zusammenhang zur politischen

Ordnung stellen. Die „erste Frage der Gerechtigkeit" ist somit für ihn „die Frage nach der Macht", die ein ungerechtes System fortlaufend reproduziert (Forst 2010: 451). Um diese Ungerechtigkeit auch real zu überwinden, konzipiert Forst einen zweiseitigen Gerechtigkeitsbegriff, der zwischen „fundamentaler (minimaler) und maximaler Gerechtigkeit" (Forst 2010: 458) unterscheidet. Ausgehend von einem als Menschenrecht deklarierten basalen moralischen Recht auf Rechtfertigung und Achtung werden Institutionen und Grundrechte als fundamental gerecht bezeichnet, die dieses Recht und die damit zusammenhängenden Ansprüche garantieren, so etwa bestimmte Komitees oder nationale Gerichte. Sie etablieren die genannte diskursive Grundstruktur der Rechtfertigung, in der Ansprüche nur dann zurückgewiesen werden können, wenn sie den Kriterien von Vernunft, „Reziprozität und Allgemeinheit" widersprechen (Forst 2010: 457).[8] Da an diesen Orten auch Legitimitätsdiskurse über die bestehende Ordnung ausgehandelt werden, entwickelt sich aus ihnen theoretisch eine maximal gerechte politische Ordnung mit einer „vollständig gerechtfertigten Grundstruktur", in der Übereinstimmung über etwaige distributive, ökonomische und juristische Interessengegensätze besteht (Forst 2010: 459).

Bereits auf den ersten Blick erscheint ein solcher Begriff von Gerechtigkeit zugleich als anspruchsvoll und idealistisch – beziehungsweise utopisch. Insbesondere vor dem Hintergrund der Diskussion über politische Realisierungsversuche der Theorien könnte dieser Ansatz verworfen werden. Jedoch integriert Forst dieses Gegenargument in seinen Ansatz dadurch, dass er die Frage der Macht an erster Stelle behandelt. Demnach wird gefragt, welche Rechtfertigungsdiskurse durch ungerechte Machtverhältnisse konterkariert werden und welche institutionelle Settings erforderlich sind, in denen deren Einfluss eliminiert ist. Dies erscheint auf nationaler Ebene bereits voraussetzungsvoll, auf globaler Ebene umso mehr. Da jedoch die globale Ebene tendenziell partikulare Gerechtigkeitskontexte, wie etwa zwischenmenschliche Beziehungen oder andere Partikularbindungen, vernachlässigt, räumt Forst dem autonom-partikularen Staat das Vorrecht der Gerechtigkeitskonzeption ein (Forst 2010: 459). Gerechtigkeit nimmt ihren Anfang von „innen", in den lebensweltlichen Strukturen, die jedoch nur dann existieren können, wenn sie in gerechte transnationale Regime eingebettet sind. Die Domäne des Gerechtigkeitsbegriffs der kritischen Theorie umfasst auf diese Weise das Zusammenspiel nationaler und transnationaler Ordnungen, wobei Staaten das Primat zugewiesen wird, solange sie in sich legitime Rechtfertigungsordnungen etabliert haben. Auf diese Weise kann kultursensitiv argumentiert werden, ohne dabei in kulturrelativistische Bahnen zu geraten, das „allgemeine Recht auf Rechtfertigung erlaubt […] eine Pluralität von konkreten, historisch situierten, Gerechtigkeitsprojekten." Bro-

[8] Die hier von Forst entlehnten Anleihen der Habermas'schen Konzeption einer idealen Sprechsituation können an dieser Stelle nicht hinreichend dargestellt werden, jedoch ist von primärer Bedeutung, dass diese Diskurse ideologiefrei und wahrheitsverpflichtet sind.

szies und Hahn folgend ergibt sich hieraus schließlich ein kritisch-politischer Kosmopolitismus (2010b: 52).

Zusammengefasst bestehen die grundsätzlichen Differenzen der Gerechtigkeitsbegriffe aus den Perspektiven von Partikularismus, Kosmopolitismus und kritischer Theorie zum einen in der normativen Stellung, die internationale Institutionen einnehmen. Sie werden entweder als prinzipieller Adressat sämtlicher Gerechtigkeitsansprüche begriffen, zur bloßen Vermittlungsinstanz zwischen bestehenden Gerechtigkeitsräumen erklärt oder schließlich, unter der Annahme einer lokalen Schutzzone, zur Instanz einer emanzipatorischen Überwindung internationalen Machtverhältnisse erkoren. Zum anderen lassen sie auch unterschiedliche normative Forderungen legitim erscheinen. Während im Partikularismus prinzipiell jeder Ansatz einer Einmischung in interne Angelegenheiten der Mitgliedstaaten – wie etwa ihr Verhältnis zu partikularen Gruppen – zurückgewiesen wird, sieht der Kosmopolitismus internationale Gremien als Hebel gegen die Staatsapparate und lässt etwa auch finanzielle Forderungen oder harte Sanktionen zu. Schließlich setzt ein kritisch-theoretisch inspirierter Gerechtigkeitsbegriff auf prozedurale Normen und stellt insbesondere Forderungen an diese, wobei andere Anforderungen zurückgestellt werden.

Für multilaterale Verhandlungen um kulturelles Eigentum bedeutet dies, dass sich je nach eingenommener Perspektive auf Gerechtigkeit die Spannweite von Ansprüchen unterscheidet. Die Differenzen der Gerechtigkeitsbegriffe weisen aus analytischer Perspektive für die Sphäre multilateraler Verhandlungen eine erhebliche Relevanz auf, da sie die grundlegenden Argumentationsoptionen der Akteure umreißen. Normative Forschungen über multilaterale Verhandlungen müssen daher auf die darin implizierten Unterschiede rekurrieren, um die Grundierung von Argumenten theoretisch einbetten zu können. Im Folgenden werden vier Cluster normativer Ansprüche vorgestellt, die wir aus unserer langjährigen Beobachtungs- und Forschungspraxis gewonnen haben. Es wird anschließend gezeigt, inwieweit diese Dimensionen normativer Argumentation mit den grundsätzlich differenten Gerechtigkeitsbegriffen zusammenhängen und welche Funktionen sie erfüllen können.

5 Normative Cluster in multilateralen Verhandlungen um kulturelles Eigentum

In multilateralen Verhandlungen über kulturelles Eigentum lassen sich vier maßgebliche normative Cluster ausmachen, über die die Mehrdimensionalität von Gerechtigkeit in den Blick genommen werden kann, ohne beim Aufzählen von Einzelfällen zu bleiben. Mit diesen Clustern postulieren wir keine strikte Trennung von Merkmalen oder Dimensionen, die in Verhandlungen zum Ausdruck kommen. Die folgende Betrachtung fokussiert vor allem auf normative Claims in den institutionellen Schwerpunktbereichen um kulturelles Eigentum. Dazu gehören

neben der WIPO auch CBD, UNPFII, ILO oder UNESCO als Organisationen, in denen staatliche und nicht-staatliche Akteure Ansprüche stellen, die in den Bereich der Gerechtigkeit fallen.

5.1 Partizipative Gerechtigkeit

Der erste und fundamentalste Cluster bezieht sich auf die Frage, inwieweit betroffene Akteure in Verhandlungs-, Abstimmungs- und Regulierungsprozesse eingebunden sind. Für die multilaterale Ebene handelt es sich damit um ganz basale Fragen: bleibt die Teilnahme an Verhandlungen auf Vertreter von Staaten beschränkt oder erhalten auch andere Akteure wie Industrievertreter, NGOs oder Minderheiten Zugang, und wie gestaltet sich die Teilnahme über den reinen Zugang hinaus? Im Bereich des kulturellen Eigentums spielt der Aspekt der Teilnahme nicht-staatlicher Akteure eine entscheidende Rolle, da hier zum Teil Kollektiveigentum an Kultur oder Sonderrechte für bestimmte kulturelle Gruppen postuliert werden. Zudem ergeben sich durch das geteilte Institutionensystem Sachverhalte, die durch globale Interdependenzen erst bedingt werden und demnach nicht auf genuin nationale, sondern multilaterale Verhältnisse zurückzuführen sind. Beispiele hierfür sind die Missappropriation kulturellen Eigentums über Grenzen hinweg oder die Patentierung traditionellen Wissens in anderen Ländern. Sofern also beispielsweise Elemente des Minderheitenschutzes sich mit den Ansprüchen indigener Gruppen an kulturellem Eigentum überschneiden oder sich auf globale Probleme beziehen geht es um die grundsätzliche Klärung, ob nicht-staatliche Akteure als Stakeholder Zugang zu den multilateralen Verhandlungen erhalten. Der normative Claim der Partizipation indigener Gruppen ist zunächst auf nationaler Ebene prävalent, erstreckt sich aber, da die Garantierung derer Rechte und der Schutz vor Diskriminierung im Sinne der Menschenrechte durch den Staat angezweifelt wird, ebenso auf das System der Vereinten Nationen. Mit der ILO Konvention 169 (*Indigenous and Tribal Peoples Convention*) liegt auf internationaler Ebene ein Abkommen vor, das die Rechte indigener Völker in nationalen Kontexten regulieren soll und darauf zielt,

> [to] establish means by which these peoples can freely participate, to at least the same extent as other sectors of the population, at all levels of decision-making in elective institutions and administrative and other bodies responsible for policies and programmes which concern them. (ILO 1989)

Bislang ist die ILO-Konvention 169 lediglich von 22 Staaten ratifiziert worden,[9] was einen Hinweis auf den Grad der Umsetzung von Beteiligungsmechanismen für indigene Gruppen in Staaten gibt (vgl. de la Cadena und Starn 2007). Die Partizipationsprinzipien bezüglich indigener Gruppen im System der Vereinten Natio-

[9] Vgl. http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314:NO (Zugriff am 20.12.2014).

nen selbst – also auf multilateraler und nicht auf nationaler Ebene – sind jedoch bereits eher Thema gewesen. So formulierte die Generalversammlung der VN schon 1960 zur Partizipation von Vertretern von "Non-Self-Governing Territories", zu denen auch indigene Völker gehören:

> Invites the Administering Members to arrange for the participation of such representatives of the Non-Self-Governing Territories in the work of the appropriate organs of the United Nations. (VN 1960)

Als normativer Claim ist der Einbezug indigener Vertreter damit ein historisch gesehen früher Anspruch, der sich ebenso in den spezifischen Instrumenten im Kontext des kulturellen Eigentums wiederfindet. In der CBD ist insbesondere im Rahmen der Arbeit zu traditionellem Wissen der Einbezug indigener Gemeinschaften als Anspruch in den Entscheidungen der *Conference of the Parties* (COP) festgeschrieben worden:

> Full and effective participation of indigenous and local communities in all stages of the identification and implementation of the elements of the programme of work. Full and effective participation of women of indigenous and local communities in all activities of the programme of work. (CBD 2000)

Wie in anderen Gremien auch ist allerdings diese Festschreibung der "full and effective participation" oder anderer Formulierungen kein Garant für deren Umsetzung. Im Rahmen der CBD und der WIPO sind entsprechend regelmäßig normative Claims zu vernehmen, die das Recht auf Partizipation gemäß internationaler Instrumente wie der UNDRIP oder institutionenspezifischer Vereinbarungen (für die WIPO vgl. Groth 2012: 33; vgl. auch WIPO 2012) einfordern.

Voraussetzung für solche Claims ist zunächst die informationelle Teilnahme: wissen betroffene Akteure überhaupt, dass das von ihnen beanspruchte kulturelle Eigentum von anderen Akteuren unautorisiert genutzt wird? Insbesondere im Fall des unautorisierten *Bioprospecting*, der Patentierung von Wissensbeständen in anderen Ländern oder dem illegalen Handeln mit Kulturgütern muss den betroffenen Akteuren nicht immer bewusst sein, dass ihre Ansprüche an kulturellem Eigentum verletzt werden. Die Existenz eines geteilten globalen Institutionensystems hat bezüglich der Partizipation von Stakeholdern die Kenntnisnahme zur Voraussetzung, die abhängig ist von der Art der Ansprüche und ihrer Verletzung, aber auch der Informationspolitik von Staaten oder multilateralen Institutionen. Exemplarisch äußerten Vertreter einiger indigener Gruppen im Rahmen des WIPO Komitees sich zum Spektrum partizipativer Claims wie folgt:

> We also believe it is premature to commence text-based negotiations without full and effective participation of Indigenous peoples. Although the Member States have been participating in the IGC for nine years, the number of Indigenous peoples' representatives in the first six years was limited. The Voluntary Fund has only been operational since the Tenth Session of the IGC. Thanks to the Voluntary Fund and the donors there are many more Indigenous participants at these meet-

> ings. However, we believe full and effective participation is still lacking. The truth is that most Indigenous peoples are unaware or involved [sic] in these discussions.[10]

Mit dem "Voluntary Fund" wird in diesem Statement auf einen spendenbasierten fakultativen Mechanismus in vielen multilateralen Verhandlungen zu kulturellem Eigentum verwiesen, über den Mitglieder indigener Gruppen durch Finanzierungshilfen zur Teilnahme an Gremiensitzungen befähigt werden sollen. Eine generelle Verpflichtung von Staaten oder internationalen Organisationen zur finanziellen Förderung indigener Stakeholder besteht nicht, im Sinne partizipativer Gerechtigkeit erklärten sich dennoch viele Mitgliedsstaaten der WIPO bereit, für Teilnahmekosten aufzukommen. Normative Claims zur Partizipation beginnen demnach mit dem informationellen Zugang zu Sachverhalten und erstrecken sich in multilateralen Verhandlungen auf weitere Faktoren wie Sprache, fachliche Kompetenz, Infrastruktur, finanzielle Mittel, Transparenz und weitere beabsichtigte wie unbeabsichtigte Hürden zur Teilnahme.

Weitergehend ist bei normativen Claims zur partizipativen Gerechtigkeit zwischen einer rein nominellen Teilnahme und einer eingreifenden beziehungsweise mitbestimmenden Teilnahme zu unterscheiden: die reine Kenntnis eines als ungerecht empfundenen Sachverhaltes und die Anwesenheit während dessen Verhandlung reicht nicht aus, um an diesem Zustand etwas zu ändern. Die Teilnahme kann sich dabei auf unterschiedlichen Ebenen entfalten und erstreckt sich auch auf zivilgesellschaftlichen Aktivismus, Medienarbeit oder Lobbying. Normative Claims in diesem Bereich sind aber vornehmlich auf die Teilnahme an multi- oder bilateralen Verhandlungen gerichtet. Nominell ist eine Teilnahme dann, wenn kein faktisches Mitbestimmungsrecht besteht und Einflussmöglichkeiten nur indirekt bestehen (beispielsweise durch die Anbahnung von Allianzen oder durch Lobbying). In diesen Fällen werden demnach normative Claims nicht *in*, sondern *im Kontext von* multilateralen Verhandlungen vorgetragen. Mitbestimmend wird eine Teilnahme dann, wenn die Rahmenbedingungen für die Attribution von und den Umgang mit kulturellem Eigentum ausgehandelt und entschieden werden können, also beispielsweise in Verhandlungen zwischen indigenen Organisationen und privatwirtschaftlichen Unternehmen oder in multilateralen Settings selbst. Partizipativ gibt es graduelle Unterschiede von der reinen Anwesenheit in Verhandlungen, der Berechtigung zu Wortbeiträgen, der Teilnahme an vertraulichen Beratungen und schließlich der Entscheidung über spezifische Fragen. Es gibt entsprechend unterschiedlich gelagerte normative Claims, die sich auf diese verschiedenen Aspekte beziehen. Sie reichen von der Einforderung des allgemeinen Rederechtes bis zum Anspruch, als gleichgestellte Akteure neben Staaten entscheiden zu dürfen. Insbesondere der Claim, auch entscheidend in multilateralen Verhandlungen teilnehmen zu

[10] Das "Indigenous Joint Statement On Future Work Of The World Intellectual Property Organization" aus der vierzehnten Sitzung des WIPO-Komitees im Jahr 2009 ist online abrufbar unter http://tkbulletin.files.wordpress.com/2009/07/statement-of-five-indigenous-organizations-on-future-work.doc (Zugriff am 20.12.2014).

wollen, setzt die repräsentative Legitimität von indigenen Akteuren voraus, bei der sichergestellt werden muss, dass ihre Ansprüche auch durch die von ihnen vertretenen Gemeinschaften gedeckt sind.

Der Erfolg und die Effektivität solcher partizipativer Claims ist somit abhängig von der Konstellation aus Ebene und Reichweite der Forderungen, die gestellt werden. Die reine Teilnahme, so lässt sich für viele Gremien um kulturelles Eigentum feststellen, wird prinzipiell anerkannt, während Mitsprache- oder Entscheidungsrechte umstritten sind.

5.2 Prozedurale Gerechtigkeit

Prozedurale normative Claims beinhalten Aussagen bezüglich der Gestaltung der Entscheidungsfindung oder der Rechtfertigungsprozesse über Ansprüche an kulturellem Eigentum. Die Teilnahme von Akteuren spielt auch im zweiten Cluster eine große Rolle, denn sie kann bereits als prozedurales Gerechtigkeitsargument Verwendung finden. So ist der Einbezug indigener Organisationen und deren teilweise nur scheinbare Einbindung in Entscheidungsprozesse ein Argument von Staaten in multilateralen Verhandlungen, dass dem Prinzip prozeduraler Gerechtigkeit durch die Teilnahme – egal, ob nominell oder mitbestimmend – bereits Genüge getan wird. Die "full and effective participation", die von indigenen Gemeinschaften eingefordert wird, beschränkt sich in diesem Sinne auf die Teilnahme, während die Beteiligung minimal bleibt. Dieser Aspekt stellt auf die den Aushandlungsprozessen implizite Ethik ab, die den reinen prozeduralen Einbezug mit inhaltlicher Auseinandersetzung und Rechtfertigung von Geltungsansprüchen gleichsetzt. Mit Verweis auf den bereits gerechten Prozess durch die Ermöglichung der Teilnahme können Aushandlungsprozesse behindert werden, da die Möglichkeit besteht, Diskussionspunkte zu technisieren und zu entmoralisieren. Ein auf multilateraler Ebene durch indigene Akteure geforderter und mittlerweile eingesetzter Mechanismus der CBD soll über indigene "co-chairs" von Verhandlungen und in Arbeitsgruppen die erweiterte Teilnahme auch prozedural absichern; auch in der WIPO besteht ein solcher Mechanismus (vgl. WIPO 2012: 7), Forderungen von indigenen Gruppen zu weitreichender Beteiligung bestehen aber fort:

> As a part of indigenous peoples' right to self-determination, indigenous peoples have a collective right to protect and control the use of their traditional knowledge. […] In terms of conceptualization, meaning and interpretation of the principle of FPIC, we see it as a collective right of indigenous peoples exercised through their chosen representatives or representative bodies in accordance with their customs and traditions and refers to both activities that are addressed to indigenous peoples directly and those that are not addressed to them directly but eventually affect them. (WIPO 2010)

Die prozedurale Komplexität multilateraler Verhandlungen ist ein weiterer Aspekt, der insbesondere auch als Hindernis für prozedurale und partizipative Gerechtigkeit gesehen wird. Die Teilnehmer oder Beobachter multilateraler Verhandlungen

benötigen ein hohes Maß an Kompetenz, um neben den fachlichen und inhaltlichen Aspekten auch kommunikative Strategien (vgl. Groth 2012) nachvollziehen zu können. Entsprechend gibt es als Reaktion auf Forderungen in der WIPO und in anderen Organisationen Einführungssitzungen, die indigene Teilnehmer und andere Beobachter mit den Abläufen und Inhalten vertraut machen sollen. Die Maßnahmen in den Bereichen der "supplementary awareness-raising and capacity-building resources" (WIPO 2004) gehen auch über multilaterale Verhandlungen hinaus und sollen beispielsweise auf lokaler Ebene dazu befähigen, Prozesse und Sachverhalte, die kulturelles Eigentum betreffen, wahrzunehmen und unter Umständen in sie eingreifen zu können.

Über multilaterale Verhandlungen hinaus geht auch die Einforderung von bestimmten Prinzipien, die ebenso in den Bereich der prozeduralen Gerechtigkeit fallen. Dazu gehören zum Beispiel *Access and Benefit Sharing* (ABS) oder *Free Prior Informed Consent* (FPIC) Mechanismen. Allgemein handelt es sich dabei um rechtsverbindliche oder nicht rechtsverbindliche *Guidelines* und *Codes of Conduct*, die – bezogen auf Gerechtigkeit – über normierte Handlungsempfehlungen gerechte Ergebnisse erzielen sollen. Sie bauen auf funktionelle Prinzipien von Teilnahme und Verfahren auf und gestalten den kommunikativen Aushandlungsprozess zwischen involvierten Akteuren. Im Rahmen von Verhandlungen um kulturelles Eigentum werden sie als kollektive Rechte gerahmt, die die Mitsprache und Beteiligung indigener Völker an Maßnahmen auf prozeduraler Ebene regulieren soll. Die Diskrepanz zwischen der Befolgung dieser Richtlinien oder Protokolle, der Abweichung davon und der Sanktionierung abweichenden Verhaltens ist hier von besonderem Interesse. Man muss von prozeduralen Kontingenzen, Lücken und Fehlpassungen ausgehen, da die Umsetzung der den Richtlinien innewohnenden Normen nicht die Regel ist. Theoretisch sind Prinzipien wie *Access and Benefit Sharing* also in der Lage, bis zu einem gewissen Grad Fairness sicherzustellen. Innerhalb von in multilateralen Verhandlungen vereinbarten Regelsystemen bestehen, bedingt durch die Spezifik dieser Ebene, immer auch Spielräume zwischen nationaler und internationaler Gesetzgebung, die von Akteuren genutzt werden können. Prozedurale Gerechtigkeit ist zudem in besonderem Maße durch Ressourcen beeinflusst, die deren Umsetzung oder Nichtumsetzung beeinflussen können. So sind für rechtliche Verfahren, Teilnahme, Aktivitäten um die Interpretation von Kontingenzen zu steuern oder die Einflussnahme politischer Machtkonstellationen Ressourcen notwendig, um vereinbarte Rechte oder Prozeduren auch durchsetzen zu können.

> Access to and use of TK and TCEs require FPIC from Indigenous Peoples. Failure to obtain FPIC, in accordance with requirements of Indigenous Peoples' laws, is an infringement of their intellectual property rights. Indigenous Peoples should have access to just and fair procedures for resolving disputes and to effective remedies for infringements of their intellectual property rights over TK and TCEs. Such procedures and remedies shall give due consideration to the customs, traditions, rules and legal systems of the Indigenous Peoples concerned and international human rights. (WIPO 2013: 4)

Auf multilateraler Ebene sind die Sanktionsmöglichkeiten bei Verstößen gering, weswegen von indigenen Gruppen "a range of remedies [...], including civil and criminal sanctions" (ebd., 6) zur Durchsetzung dieser Prinzipien gefordert werden.

Prozedurale Gerechtigkeit hat nach außen legitimierendes Potential: der über die reine Teilnahme hinausreichende Einbezug indigener Gruppen, der auch Machtungleichheiten in der Entscheidungsfindung reflektiert, wird als wesentlicher Schritt zur Herstellung prozeduraler Gerechtigkeit konzipiert. Nach innen, also im Ablauf der Verhandlungen selbst, bleibt der Einfluss auch im Kontext des kulturellen Eigentums jedoch gering und ist insbesondere auf nicht-wesentliche Entscheidungen begrenzt.

5.3 Verteilungsgerechtigkeit

Distributive Gerechtigkeit im Sinne einer Ergebnisgerechtigkeit bezieht sich auf normative Claims, die die Verteilung von kulturellem Eigentum, Rechtstiteln und Wertschöpfung betreffen. Die Monopolisierung von kulturellem Eigentum (beispielsweise in Form von Patenten) oder Kultur als Gemeingut (beispielsweise traditionelles Wissen in der Public Domain) sind hier zwei wesentliche Pole, die fundamental divergente Prinzipien illustrieren und untrennbar mit weitreichenden Axiomen über die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft verbunden sind. Normativ eingefordert wird in diesem Zusammenhang von indigenen Gemeinschaften die Entscheidungskompetenz darüber, wie dies genau ausgestaltet werden soll. Die UNDRIP als normativer Bezug führt diesbezüglich aus:

> Indigenous peoples have the right to maintain, control, protect and develop their cultural heritage, traditional knowledge and traditional cultural expressions, as well as the manifestations of their sciences, technologies and cultures, including human and genetic resources, seeds, medicines, knowledge of the properties of fauna and flora, oral traditions, literatures, designs, sports and traditional games and visual and performing arts. They also have the right to maintain, control, protect and develop their intellectual property over such cultural heritage, traditional knowledge, and traditional cultural expressions. (VN 2007, Art. 31)

Damit beziehen sich Ansprüche über distributive Gerechtigkeit sowohl auf die nationale wie auch auf die internationale Ebene. Die Konzepte von Tradition, Provenienz und Authentizität sind für die Verteilungsgerechtigkeit wichtig, da sie soziale Akteure mit kulturellem Eigentum verbinden und bei der Formulierung von Ansprüchen an Kultur instrumentell sind. Tradition, Ursprung und ein Echtheitsempfinden verbinden soziale Akteure mit kulturellem Eigentum. Sie sind deshalb bei der Formulierung von Ansprüchen an Kultur instrumentell. Die Herleitung von Zuteilungsansprüchen vollzieht sich dabei über differenzierende soziale Ordnungsprinzipien, die Akteurskategorien konstruieren und in Eigentums-Diskursen positionieren. Dabei handelt es sich im Feld von kulturellem Eigentum zumeist um kollektive Identitäten, also Familie, Region, Nation, Gemeinschaft, Indigenität, Religion oder Menschheit, die als Anspruchssteller in Debatten um

kulturelles Eigentum auftreten; dazu gehören aber auch Rechtspersonen wie pharmazeutische Unternehmen oder Unterhaltungskonzerne als Ordnungseinheiten und involvierte Akteure. Unterschiedliche Regelsysteme und unterschiedliche Normen werden beigezogen, die traditionell, rechtlich oder vertraglich die Verteilung von Ansprüchen regulieren, dabei aber immer kontingent und durchlässig sind und oft miteinander in Konflikt stehen. So kann beispielsweise eine indigene Gruppe auf Grundlage ihrer Wertvorstellungen Anspruch auf traditionelles Wissen über die medizinische Wirkung bestimmter Pflanzen haben, ein Pharmakonzern jedoch das Patent auf diesen Wirkstoff besitzen. Die Kategorisierung und Hierarchisierung von Ordnungsprinzipien und Regelsystemen ist demnach nicht gegeben, sondern ebenso eine Frage der Aushandlung. Das zeigt sich in derzeitigen Verhandlungen um kulturelles Eigentum recht deutlich, da hier zum Teil formalrechtliche Ansprüche, wie zum Beispiel Patente an Wirkstoffen aus traditionellen Heilpflanzen, aufgrund der Tatsache angefochten werden oder zum Thema öffentlicher Debatten werden, dass die Träger des zugrundeliegenden traditionellen Wissens nicht an Profiten beteiligt oder um Erlaubnis zur Verwendung gefragt wurden.

In multilateralen Verhandlungen sind Forderungen bezüglich der Ausgestaltung von Rechten auf nationaler Ebene Thema, insbesondere geht es jedoch um die Spezifik des geteilten Institutionensystems, also beispielsweise im Rahmen der WIPO um das internationale System des Immaterialgüterrechts. So beziehen sich distributive normative Claims etwa darauf, dass das derzeitige System Mängel aufweise und entsprechend reformiert werden müsse:

> The current IP system does not offer protection to the stock of TK owing to the holistic and expansive nature of the knowledge. However, in some specific cases elements of TK could be protected within the existing IP system. IPR rules have so far proved insufficient to safeguard TK holders against misappropriation. Although the existing IPR system could afford protection for TK to some extent, it is not enough. The key issue is that the IP system is limited to the protection of economic and commercial rights. It was not designed to protect cultural values and identity associated with TK. (WIPO 2008)

Ordnungsprinzipien werden auch mit Verweis auf historische Kontexte konstruiert, die spezifische Akteurskategorien beinhalten und übergeordnete Rechtsprinzipien einführen. Das zeigt sich in Verhandlungen um kulturelles Eigentum recht deutlich, da hier zum Teil formalrechtliche Ansprüche, wie zum Beispiel Patente an Wirkstoffen aus traditionellen Heilpflanzen, aufgrund der Tatsache angefochten werden oder zum Thema öffentlicher Debatten werden, dass die Träger des zugrundeliegenden traditionellen Wissens nicht an Profiten beteiligt wurden, oder um Erlaubnis zur Verwendung gefragt wurden. Dazu gehört nicht nur das Verhältnis zwischen indigenen Gemeinschaften und Staaten, sondern auch das zwischen den Staaten selbst. So fordern Vertreter des Globalen Südens, wie das Statement der indischen Delegation im Komitee der WIPO demonstriert, distributive Fairness auf Grundlage historischer Ungleichheiten:

> For the first time developing countries were asking for protection of their rights and that as one NGO had pointed out, it was a very small portion of the global IP rights that developing countries were asking for, and that non-binding declarations or guiding principles or model laws would not be acceptable. The Committee was at a critical juncture where it had to be recognized that there was a need for equity, balance and justice, whether it be in IP, global equity in economy, political rights, and that it was the occasion to bring a certain semblance of proportion, equity and justice to the IP discourse. (WIPO 2009: 45)

Auch der Verweis auf den Kolonialismus durch indigene Vertreter ist ein Beispiel für normative Claims, die sich auf historische Ungleichheiten als Grundlage für den gegenwärtigen Zustand und die Forderung nach Änderungen stützen:

> This is the prevailing negative Eurocentric perception of TK that forms the basis for the status quo. Despite the advances made by knowledge systems throughout the Indigenous world, the Western world's general response throughout the colonial and most of the post-colonial periods was to dismiss the value of TK. (Younging 2010)

Mit dem Cluster der distributiven Gerechtigkeit liegt damit eine weiter reichende Dimension normativer Claims vor, die über die Herstellung eines gerechten diskursiven Raumes auf multilateraler Ebene hinausgeht, in dem Ansprüche verhandelt werden. Distributiv gerahmte normative Ansprüche beziehen sich zusätzlich auf die Ausgestaltung spezifischer Regeln, die kulturelles Eigentum zuschreiben und regulieren. Dies kann im Sinne von Sanktionen bei Verstößen gegen geltende Prinzipien negativ geschehen, aber auch positiv über die Einsetzung neuer Protokolle, Konventionen oder Protokolle, die zusätzliche Rechte für Anspruchsteller garantieren sollen.

5.4 Menschenrechte und kulturelle Rechte

Der Cluster von Menschenrechten ist prinzipiell Voraussetzung für Ansprüche, die in multilateralen Verhandlungen vorgebracht werden. Als „Leitwährung globaler Gerechtigkeit" (Broszies und Hahn 2010b) sind Menschenrechte Grundlage für normative Claims in multilateralen Verhandlungen, so dass partizipative, prozedurale und distributive Gerechtigkeit sich hierauf zurückführen lassen. Diese universalen und fundamentalen Rechtsprinzipien, die als Regelsystem über den nationalen Kontext hinaus verstanden werden können, werden jedoch in multilateralen Verhandlungen nur selten direkt referenziert, so dass der Rekurs auf Menschenrechte beispielsweise bei Ansprüchen auf Beteiligung in der Praxis kaum stattfindet. Nichtsdestotrotz werden sie von einigen Akteuren als relevant für den Kontext kulturellen Eigentums gesehen, insbesondere im Zusammenhang mit der UNDRIP oder der Konzeption von kulturellen Rechten (vgl. Groth und May in diesem Band). Dabei werden in den spezifischen Fällen normative Claims geäußert, die thematische Prinzipien mit der Universalität von Menschenrechten in Beziehung setzen:

> This principle suggests that any protection of TCEs/EoF should respect and take into account certain over-arching rights and obligations, particularly international human rights and systems of indigenous rights, and not prejudice the further elaboration of such rights and obligations. (WIPO 2006)

Wiewohl mit diesem Punkt das moralisch gewichtigste Argument und der im internationalen Verständnis unumstrittenste Cluster vorliegt, ist die konkrete Umsetzung beziehungsweise Anwendung der abstrakten Rechtsprinzipien in spezifischen Fällen schwierig. Gerade die Verhandlungen des WIPO IGC haben gezeigt, dass der Verweis auf Menschenrechte oder indigene Rechte zwar ideell stark gewichtet wird, aber bis auf rhetorische Bestätigung keinen Effekt hat. Zum Teil mag dieses „Verhallen" von direkten Verweisen auf diesen Cluster damit zusammenhängen, dass nur selten starke Menschenrechtsverletzungen im Bereich des kulturellen Eigentums sowie in den entsprechenden multilateralen Verhandlungen thematisiert werden. Partizipativen, prozeduralen und distributiven Ansprüchen als Unterkategorien wird hingegen mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

Mit kulturellen Rechten (vgl. Wiessner 2011) geht es darüber hinaus um Sonderrechte, die sich nicht auf Individuen, sondern auf spezifische Gruppen beziehen und kulturelle Identität, traditionelle Ausdrucksformen oder traditionelles Wissen zum Inhalt haben. Zu ihnen gehört beispielsweise das Recht, im Sinne eines Minderheitenschutzes nicht aufgrund von kultureller Identität diskriminiert zu werden (Odendahl 2005: 204ff). Kulturelle Rechte sind insofern besonders, dass sie keinen Rückgriff auf subjektive Rechte, nationale Gesetze oder allgemeine Menschenrechtsprinzipien nehmen, sondern mit der Distinktheit kultureller Gruppen argumentieren. So führt der *Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous Peoples*, James Anaya, aus:

> It should be recalled that under various sources of international law, indigenous peoples have property, cultural and other rights in relation to their traditional territories, even if those rights are not held under a title deed or other form of official recognition. (Anaya 2013)

Zu diesem Cluster lassen sich zudem auch die als universal apostrophierten Normen des Bewahrens oder Weitergebens zählen, die sowohl in UNESCO als auch in CBD und Museumskontexten wirkmächtig sind. Sie werden argumentativ oft als übergeordnete und global geteilte (oder zu teilende) Normen jenseits von Menschenrechten positioniert, deren Nichtumsetzung durch die Staatengemeinschaft in einem „unersetzlicher Verlust für die gesamte Menschheit" (deutsche UNESCO-Kommission) enden würde. Normative Claims mit solchen Bezügen sind angesichts derer Prävalenz nicht zu vernachlässigen, da sie auf multilateraler Ebene auf die Dependenzeffekte bereits bestehender Instrumente zurückgreifen können: die verschiedenen UNESCO-Kulturkonventionen (vgl. Bendix und Hauser-Schäublin in diesem Band; Eggert und Mißling in diesem Band) und analog dazu regionale (vgl. May et al. in diesem Band) als auch nationale Prozesse illustrieren deren

Wirkmacht, und damit auch die Wirkmacht von Ansprüchen, die in einem solchen Kontext gerahmt werden.[11]

In diesem Cluster werden normative Ansprüche gestellt, die von fundamentalen Menschenrechtsprinzipien über Sonderrechte für kulturelle Gruppen bis zu Normen reichen, für die eine gewisse Universalität im geteilten globalen Institutionensystem und auf nationaler Ebene angenommen werden kann.

6 Multidimensionalität von Gerechtigkeitsansprüchen

Gerechtigkeit im Kontext des kulturellen Eigentums kann, in Kontrast zu den skizzierten normativen Clustern, auch nur ein nachgeordnetes Prinzip sein, wenn beispielsweise im Rahmen der CBD indigenen Gruppen spezifische Rechte an Kultur eingeräumt werden, um ein vorgeordnetes Ziel zu erreichen, in diesem Fall der Erhalt der Biodiversität. Nachgeordnet sind ebenfalls Verweise auf Gerechtigkeit, um über kulturelles Eigentum und die Unterstützung von Forderungen Druck auf andere Akteure in anderen Arenen auszuüben. Auch die rhetorische Verwendung von Gerechtigkeitsprinzipien zur Durchsetzung von anders gelagerten Partikularinteressen fällt in diesen Zusammenhang. Der Bezug auf Gerechtigkeit als strategisches kommunikatives Handeln ist gerade in öffentlichen Kontexten wirkmächtig, ist jedoch instrumentell nicht immer auch direkt auf die Umsetzung von Gerechtigkeit im spezifischen Kontext bezogen. Diese vorgenommene Aufteilung in strategische Bezüge auf Gerechtigkeit und einen „Gerechtigkeits-Essentialismus“, bei dem hinter der Äußerung gerechtigkeitsrelevanter Forderungen auch zuvorderst die Umsetzung dieser Forderungen intendiert ist, ist sowohl analytisch wie ontologisch hoch problematisch. Damit wird das Problem der Intentionalität angeschnitten, bei dem nach der „tatsächlichen Absicht“ hinter Akteurshandeln gefragt wird. Zwar kann sich diesem ethnographisch und sprachanalytisch angenähert werden, aber sowohl Nachordnungseffekte wie zum Beispiel Bezüge auf Gerechtigkeit als Strategie, um andere vorgeordnete Ziele zu erreichen, als auch sonstige Kontingenzen können nur schwer ausgeschlossen werden. Eine Analyse der verschiedenen Dimensionen normativer Claims in multilateralen Verhandlungen ist daher ein wichtiger Schritt, um diesen analytischen Problemen beizukommen.

Die Beziehungen zwischen Sprache oder Sprachverhalten und Gerechtigkeit in internationalen Verhandlungen sind aus zweierlei Hinsicht von Interesse. Zum einen enthalten diese Diskurse Aussagen über ethisch richtiges Verhalten oder über ethisch richtiges Entscheiden, also wer beispielsweise aus normativer, und demnach nicht ausschließlich formalrechtlicher Perspektive Rechte an Kultur, Tradition oder traditionellem Wissen erhalten sollte. Zum anderen konstituieren diese Diskurse selbst ethisches Verhalten und ethische Urteile, zum Beispiel –

[11] So werden in der öffentlichen Debatte zum Teil Interventionen gefordert, wenn Kulturgüter in Kriegsfällen bedroht sind.

wenn wir uns ein Verhandlungssetting vorstellen – darüber, wer in einer konkreten Situationen teilnehmen, sprechen oder entscheiden darf. Zwar sind die Wechselbeziehungen zwischen diesen beiden Aspekten von Relevanz, in diesem Beitrag stehen jedoch die normativen Claims von Akteuren in den Verhandlungen über kulturelles Eigentum im Fokus. Der normative Gehalt dieser Herangehensweise liegt nicht daran, dass präskriptiv mit Empfehlungen gearbeitet wird oder Prozesse im Bereich des kulturellen Eigentums oder Erbes hinsichtlich ihrer Implikationen problematisiert werden. Das ist natürlich ein wichtiges Element einer Forschung über solche Themenbereiche, jedoch nicht hinreichend, um den normativen Gehalt erfassen zu können. Als normativ versteht sich diese Herangehensweise also nicht in dem Sinne, dass sie präskriptiv oder im Sinne einer "activist anthropology" Vorschläge zur gerechteren Regulierung von kulturellem Eigentum in unterschiedlichen Kontexten unterbreiten würde; sie beschränkt sich an dieser Stelle auch nicht auf die Herausarbeitung von Konflikten, die durch Regulierungsprozesse um kulturelles Eigentum angestoßen werden. Vielmehr geht es darum, durch die sprachliche Analyse die Grundlage zu schaffen, die normativen Äußerungen in internationalen Verhandlungen an ethisch imprägnierte Lebenswelten rückzubinden, sie also gewissermaßen zu entschlüsseln, zu konkretisieren und zu kontextualisieren, und zwar in die Bezugssysteme, aus denen sie stammen.

In der Literatur um Gerechtigkeit und internationale Diplomatie werden in der Regel nur grob zwei Cluster unterschieden: Distribution, also die Verteilung von Gütern oder Rechten auf der einen Seite und Partizipation, also die unterschiedlichen Modalitäten von Teilnahme auf der anderen Seite (Müller 2011). Die Verhandlungen der Weltorganisation für Geistiges Eigentum und anderer mit kulturellem Eigentum befasster Gremien sowie auch die Forschungsprojekte der Cultural Property Gruppe haben jedoch gezeigt, dass eine solche zweigliedrige Aufteilung zu grob ist. Dieser Beitrag hat illustriert, dass man es in multilateralen Verhandlungen um kulturelles Eigentum mit einer Multidimensionalität normativer Claims zu tun hat, die über bisherige Annahmen hinausgeht. Die normativen Cluster, die in diesem Kontext relevant sind, gliedern sich zudem in weitere Subkategorien auf, die für ein Verständnis normativer Bezüge essentiell sind: erst mit der Analyse der Multidimensionalität können die empirischen Ansprüche auch hinreichend in Bezug zu den Theorien gesetzt werden.

Wie sich aus obigen Ausführungen ergibt, weisen Partikularismus, Kosmopolitismus und kritische Theorie unterschiedliche Positionierungen zu den normativen Clustern auf. Aus partikularistischer Perspektive ist zunächst insbesondere distributiven Ansprüchen eine Absage zu erteilen, da bereits die Idee einer Implementierung von Sanktionen und garantierten Ansprüchen zunächst eine Verletzung der proklamierten nationalstaatlichen Priorität darstellt. Aber auch prozedurale und partizipative Claims sind aus dieser Perspektive nur gerechtfertigt, wenn innerhalb der lokal-staatlichen Strukturen eine erhebliche Missachtung universeller Prinzipien, also etwa massive Unterdrückung, vorherrscht. In diesem Falle wäre aber die

Praxis einer schlichten Partizipation marginalisierter Akteure unzureichend, viel eher müsste auf die internen Strukturen des fragwürdigen Staates eingewirkt werden, um ihn in die Reihe der achtbaren Staaten zu überführen. Prozedurale Forderungen indigener Gruppierungen wären in diesem Sinne problematisch, da bereits ihre Partizipation fragwürdig erscheint, während die gleichwertige Achtung aller partizipierenden Staaten anerkannt wird. Schließlich lässt sich der gesamte Komplex menschen- und kulturrechtlicher Ansprüche auf dieser Basis anzweifeln, es sei denn, sie beziehen sich auf die oben genannten dringlichen Grundrechte, was jedoch vor dem Hintergrund des Feldes unwahrscheinlich erscheint.

Ganz im Gegensatz dazu lassen sich große Überschneidungen zwischen einem kosmopolitischen Gerechtigkeitsbegriff und den dargestellten Clustern finden. Hier wird partizipativen, prozeduralen und distributiven Ansprüchen ein hoher Stellenwert eingeräumt, insbesondere da die Verwirklichung kosmopolitischer Werte durch internationale Institutionen, oder andernfalls der Boykott selbiger, moralische Pflicht sämtlicher Individuen darstellt. Der Bezug auf Menschen- und kulturelle Rechte stellt hier die zentrale Grundlage dar, an die auch argumentativ appelliert werden kann. Jedoch wird auf diesem Weg das Primat der Staaten und die demokratische Legitimität ihrer Verhandlungsführer im Cluster der prozeduralen Gerechtigkeit nur Nachrangigkeit eingeräumt. Hier muss stets in Frage gestellt werden, in wie weit die jeweiligen Akteure die moralischen Rechte ihrer Mitglieder hinreichend vertreten. Während also aus der Perspektive des Partikularismus die Partizipation der Stakeholder in Frage gestellt wird, dreht eine kosmopolitische Position diese Fragestellung um und problematisiert die Annahme einer durch staatlich ausreichend gewährleisteten Interessenvertretung, da jeweils individuell moralische Ansprüche an internationale Organisationen bestehen.

Die zuvor skizzierte kritische Theoretisierung des Gerechtigkeitsbegriffs nimmt eine vermittelnde Position zwischen den beschriebenen Polen ein. Wie oben bereits benannt, zielt die kritische Theorie am ehesten auf die Etablierung einer umfangreichen Rechtfertigungsstruktur ab, die sich im Cluster prozeduraler Gerechtigkeit lokalisieren lässt. Gegenüber partizipativen Ansprüchen wird hierbei eine ähnliche Position wie im Kosmopolitismus vertreten: Da alle Menschen über ein basales Recht auf Rechtfertigung verfügen, ist im Falle unzureichender Repräsentation durchaus die Partizipation substaatlicher Akteure geboten. Auch innerhalb der Sphäre kultureller Rechte und Menschenrechte kann argumentiert werden, obgleich die prinzipielle Sensibilität gegenüber lokaler Strukturen zu beachten ist. Schließlich bestreitet der kritisch politische Kosmopolitismus eine von außen an die Aushandlungsprozesse heranzutragende Forderung gerechter (Re-)Distribution. Dies ist nach Forst nicht außerhalb der kommunikativen Diskurse festzulegen, selbige sollen möglich konträr zur Macht konstituiert werden, um so prinzipiell maximale Gerechtigkeit zu ermöglichen, die dann auch distributive Elemente enthalten kann.

Im Ergebnis zeigt sich, dass verschiedene Konzeptionen eines Gerechtigkeitsbegriffes unterschiedliche Argumentationsmuster innerhalb normativer Dimensio-

nen befördern. Es lässt sich gewissermaßen ein graduelle Steigerung von Partikularismus über kritische Theorie bis hin zu Kosmopolitismus gegenüber den zuvor eruierten Clustern konstatieren, in der immer umfangreichere Forderungen innerhalb internationaler Organisationen legitim sind. Andersherum werden auf Basis dessen auch bestimmte Ansprüche zurückgewiesen und stellen sich so nicht nur juristisch, sondern auch normativ, als unverhandelbar heraus. Hierbei sollte jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, dass ein kosmopolitischer Gerechtigkeitsbegriff den anderen normativ überlegen ist. Eine Zuweisung dieser Theorien zu den genannten Clustern und die damit implizierten Argumentationsmöglichkeiten dient einzig dazu, ein weitgehendes Verständnis der normativen Dimension internationaler "bargaining" und "arguing" Prozesse zu ermöglichen, sowie die nicht nur unterschwelligen Konflikte, die auf diesem Parkett ausgetragen werden, zu begreifen. Die Erfassung der Multiplizität normativer Dimensionen in multilateralen Verhandlungen über kulturelles Eigentum und deren theoretische Einbettung ist damit notwendig, um Claims über Gerechtigkeit aus einer theoretisch wie empirisch gesättigten Perspektive analysieren zu können.

Über diese theoretische Ebene hinaus kann mit der Multidimensionalität auch die Angemessenheit normativer Äußerungen in spezifischen Verhandlungskontexten in den Blick genommen werden. Dabei geht es um die Frage, wie durch eine sprachpragmatische Betrachtung gezeigt werden kann, wann und wie unterschiedliche Akteure in internationalen Verhandlungen Bezug auf Gerechtigkeitsaspekte nehmen, und wann und wie diese Bezüge erfolgreich sind oder nicht. Normative Aspekte sind in diesem Zusammenhang vor allem hinsichtlich ihrer grundsätzlichen strukturellen Funktion (Deitelhoff 2006) aufgegriffen worden, beispielsweise über eine Typologie von Sprechakten, die zwischen Claims differenziert, denen eine *flagging*-, *framing*-, *claiming*-, *justifying*- oder *blaming*-Funktion zugeschrieben wird (Müller 2011). Eine solche Betrachtungsweise vernachlässigt jedoch sowohl die Multidimensionalität normativer Claims als auch deren Situiertheit. Die kontextuellen Variablen, die die *spezifische* Äußerung in konkreten Sprechsituationen von Ansprüchen beeinflussen, bleiben somit unterrepräsentiert. Dadurch bleiben auch pragmatische oder indexikalische Aspekte von der Analyse ausgeschlossen, die durch die utilitaristische Verwendung normativer Claims jedoch für ein Verständnis essentiell sind. Eine Analyse von situierten Sprechakten muss daher über eine Typologie hinausgehen und über die Multidimensionalität von Gerechtigkeitsansprüchen dem Kontext und den spezifischen Bedingungen, die die Angemessenheit und Unangemessenheit von Aussagen beeinflussen, mehr Beachtung schenken. Die komplexe Eingebettetheit von normativen Claims in multilateralen Verhandlungen – und damit in diplomatischen Sprechsituationen, in denen explizite Verweise auf Fragen der Gerechtigkeit unter Umständen von Nachteil sein können – erfordert für eine Analyse der Faktoren, die diese erfolgreich machen, mehr als strukturelle oder typologische Betrachtungen. Vielmehr ist es nötig, konkrete normative Claims in spezifischen Sprechsituationen zu betrachten, um deren Ver-

wendung und Effektivität zu verstehen. Die Rückbindung an theoretische Bezüge und die Analyse der verschiedenen Dimensionen dieser Claims ist dafür Voraussetzung.

Literatur

Adell, Nicolas, Regina Bendix, Chiara Bortolotto und Markus Tauschek (Hrsg.)
2015 Between "Imagined Communities" and "Communities of Practice": Participation, Territoritory and the Making of Heritage. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Anaya, James
2013 Report A/HRC/24/41: Extractive Industries and Indigenous Peoples. Online verfügbar unter http://unsr.jamesanaya.org/study/report-a-hrc-24-41-extractive-industries-and-indigenous-peoples-report-of-the-special-rapporteur-on-the-rights-of-indigenous-peoples (Zugriff am 20.12.2014).

Bendix, Regina, Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hrsg.)
2012 Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bizer, Kilian, Matthias Lankau und Gerald Spindler (Hrsg.)
2013 Sui generis Rechte zum Schutz traditioneller kultureller Ausdrucksweisen. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Brown, Michael F.
2010 Culture, Property, and Peoplehood: A Comment on Carpenter, Katyal, and Riley's "In Defense of Property." International Journal of Cultural Property 17(3): 569–579.

Broszies, Christoph und Henning Hahn (Hrsg.)
2010a Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Berlin: Suhrkamp.
2010b Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext. *In* Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Christoph Broszies und Henning Hahn (Hrsg.), 9–52. Berlin: Suhrkamp.

CBD (Convention on Biological Diversity)
2000 COP 5 Decision V/16: Article 8(j) and Related Provisions. Online verfügbar unter http://www.cbd.int/decision/cop/default.shtml?id=7158 (Zugriff am 20.12.2014).

Coombe, Rosemary J.
2005 Protecting Traditional Environmental Knowledge and New Social Movements in the Americas: Intellectual Property, Human Right or Claims to an Alternative Form of Sustainable Development? Florida Journal of International Law 17.1: 115–135.

De la Cadena, Marisol und Orin Starn
2007 Indigenous Experience Today. Oxford: Berg.

Deitelhoff, Nicole
2006 Überzeugung in der Politik. Grundzüge einer Diskurstheorie internationalen Regierens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Deitelhoff, Nicole und Harald Müller
2005 Theoretical Paradise – Empirically Lost? Arguing with Habermas. Review of International Studies 31 (1): 167–179.
Diez, Thomas und Jill Steans
2005 A Useful Dialogue? Habermas and International Relations. Review of International Studies 31 (1): 127–140.
Forsythe, David P.
2012 Human Rights in International Relations. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Forst, Rainer
2010 Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit. *In* Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Christoph Broszies und Henning Hahn (Hrsg.), 439–464. Berlin: Suhrkamp.
Gad, Mohamed
2006 Representational Fairness in WTO Rule Making: Negotiating, Implementing and Disputing the TRIPS Pharmaceutical-Related Provisions. London: British Institute of International and Comparative Law.
Groth, Stefan
2011 Perspectives of Differentiation: Negotiating Traditional Knowledge on the International Level. Journal of Ethnology and Folkloristics 4 (1): 7–24.
2012 Negotiating Tradition: The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
2015 Between Society and Culture: Recognition in Cultural Heritage Contexts. *In* Between "Imagined Communities" and "Communities of Practice": Participation, Territoritory and the Making of Heritage. Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto, und Markus Tauschek (Hrsg.), im Druck. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
Habermas, Jürgen
1981 Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hann, Chris
1998 Introduction: The Embeddedness of Property. *In* Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition. Chris M. Hann (Hrsg.), 1–47. Cambridge: Cambridge University Press.
Hayden, Cory
2003 From Market to Market: Bioprospecting's Idioms of Inclusion. American Ethnologist 30 (3): 359–371.
2005 Bioprospecting's Representational Dilemma. Science as Culture 14 (2): 185–200.
Honneth, Axel
1994 Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
ILO (International Labour Organization)
1989 Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. Online verfügbar unter http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C169 (Zugriff am 20.12.2014).

Joas, Hans
2011 Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.

Kasten, Erich
2002 Cultural Heritage: Property of Individuals, Collectivities or Humankind? Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 3: 1–13.

Kiene, Tobias
2009 The Legal Protection of Traditional Knowledge in the Pharmaceutical Field: An Intercultural Problem on the International Agenda. Münster: Waxmann.

Kuutma, Kristin
2009 Cultural Heritage: An Introduction to Entanglements of Knowledge, Politics. Journal of Ethnology and Folkloristics 3 (2): 5–12.

Lenski, Sophie-Charlotte
2013 Öffentliches Kulturrecht: Materielle und immaterielle Kulturwerke zwischen Schutz, Förderung und Wertschöpfung. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Meskell, Lynn
2005 Recognition, Restitution and the Potentials of Postcolonial Liberalism for South African Heritage. The South African Archaeological Bulletin 60 (182): 72–78

Miura, Keiko
2011 From Property to Heritage: Different Notions, Rules of Ownership and Practices of New and Old Actors in the Angkor World Heritage Site. *In* World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 97–120. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Müller, Harald
1994 Internationale Beziehungen als kommunikatives Handeln. Zur Kritik der utilitaristischen Handlungstheorie. Zeitschrift für Internationale Beziehungen 1 (1): 15–44.
2011 Justice in International Diplomacy. PRIF Working Paper No. 8 Online verfügbar unter http://www.hsfk.de/fileadmin/downloads/PRIF_WP_08.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Müller, Harald und Thomas Risse
2001 Arguing and Persuasion in Multilateral Negotiations. Grant Proposal to the Volkswagen Foundation. Berlin; Frankfurt am Main. Online verfügbar unter http://userpage.fu-berlin.de/~atasp/pub/vwneuantrag.PDF (Zugriff am 20.12.2014).

Navon, Emmanuel
2001 The Third Debate Revisited. Review International Studies 27 (4): 611–625.

Neth, Baromey
2011 Angkor as World Heritage Site and the Development of Tourism. *In* World Heritage Angkor and Beyond: Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia. Brigitta Hauser-Schäublin (Hrsg.), 147–175. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Niesen, Peter und Benjamin Herborth (Hrsg.)
2007 Anarchie der kommunikativen Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Odendahl, Kerstin
2005 Kulturgüterschutz: Entwicklung, Struktur und Dogmatik eines ebenenübergreifenden Normensystems. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pogge, Thomas
1998 Eine globale Rohstoffdividende. *In* Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Christine Chwaszcza und Wolfgang Kersting (Hrsg.), 325–363. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
2010 „Armenhilfe" ins Ausland. *In* Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Christoph Broszies und Henning Hahn (Hrsg.), 263–301. Berlin: Suhrkamp.
2011 Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortungen und Reformen. Berlin: de Gruyter.

Pogge, Thomas und Markus Pins
2007 Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortungen und Reformen. Berlin: de Gruyter.

Preuß, Ulrich K.
2010 Bedingungen globaler Gerechtigkeit. Baden-Baden: Nomos.

Raven, Margaret
2006 Protocols & ABS: Recognising Indigenous Rights to Knowledge in Australian Bureaucratic Organisations. Indigenous Law Bulletin 39: 1–6.

Rawls, John
1979 Eine Theorie der Gerechtigkeit.Frankfurt am Main: Suhrkamp.
2002 Das Recht der Völker. Nochmals: die Idee der öffentlichen Vernunft. Berlin: de Gruyter.

Reder, Michael
2011 Ethik der Menschenrechte im Kontext von Klimawandel und Entwicklung. Überlegungen im Anschluss an Axel Honneth. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 52: 265–289.

Saretzki, Thomas
2007 Argumentieren, Verhandeln und Strategie. Theoretische Differenzen, begriffliche Unterscheidungen und empirische Studien zu *arguing* und *bargaining* in der internationalen Politik. *In* Anarchie der kommunikativen Freiheit. Peter Niesen und Benjamin Herborth (Hrsg.), 111–146. Frankfurt: Suhrkamp.

Smith, Laurajane
2010 Ethics or Social Justice? Heritage and the Politics of Recognition. Australian Aboriginal Studies 2(2010): 60–68.

Ulbert, Cornelia und Thomas Risse
2005 Deliberately Changing the Discourse: What Does Make Arguing Effective? Acta Politica 40 (3): 351–367.

VN (Vereinte Nationen)
1960 General Assembly 1539 (XV): Participation of the Non-Self-Governing Territories in the Work of the United Nations and of the Specialized Agencies, 948th Plenary Meeting, 15 December 1960. Online verfügbar unter http://www.worldlii.org/int/other/UNGARsn/1960/56.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

2007 United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP), Online verfügbar unter http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Wagner, Franc
2001 Implizite sprachliche Diskriminierung als Sprechakt: Lexikalische Indikatoren impliziter Diskriminierung in Medientexten. Tübingen: Gunter Narr.

WIPO (World Intellectual Property Organization)
2004 Brief Summary of Working Documents, WIPO/GRTKF/IC/7/INF/3 Annex. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_7/wipo_grtkf_ic_7_inf_3-annex1.pdf (Zugriff am 20.12.2014).
2006 The Protection of Traditional Cultural Expressions/Expressions of Folklore: Revised Objectives and Principles, WIPO/GRTKF/IC/9/4 Annex: 9. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_9/wipo_grtkf_ic_9_4.pdf (Zugriff am 20.12.2014).
2008 African Group Proposal on the Protection of Traditional Knowledge, Traditional Cultural Expressions and Genetic Resources, WIPO/GRTKF/ IC/13/9 Annex: 8. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_13/wipo_grtkf_ic_13_9.pdf (Zugriff am 20.12.2014).
2009 Report of the Fourteenth Session, WIPO/GRTKF/IC/14/12. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_14/wipo_grtkf_ic_14_12.pdf (Zugriff am 20.12.2014).
2010 WIPO Indigenous Panel on Free, Prior and Informed Consent: Experiences in the Fields of Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions: Experiences from Ukraine, WIPO/GRTKF/IC/ 16/INF/5(A). Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_16/wipo_grtkf_ic_16_inf_5_a.pdf (Zugriff am 20.12.2014).
2012 Draft Study on the Participation of Observers in the Work of the Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore, WIPO/GRTKF/IC/20/7 Annex I. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_20/wipo_grtkf_ic_20_7-annex1.pdf (Zugriff am 20.12.2014).
2013 Report of Indigenous Expert Workshop on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions, WIPO/GRTKF/IC/25/INF/9. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_25/wipo_grtkf_ic_ 25_inf_9.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Wiessner, Siegfried
2011 The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenges. European Journal of International Law 22(1): 121–140.

Younging, Greg
2010 Gnaritas Nullius (No Ones' Knowledge): The Public Domain and Colonization of Traditional Knowledge. Online verfügbar unter http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_17/wipo_grtkf_ic_17_inf_5_a.pdf (Zugriff am 20.12.2014).

Im Zeitalter verknappender Ressourcen ist Kultur – beispielsweise in Form von traditionellem Wissen oder Kulturerbe – in den Brennpunkt wirtschaftlicher, politischer wie ideeller Interessen gerückt. Die Rechte an Eigentum oder Nutzung solcher Kulturgüter werden von internationalen Bühnen bis zu lokalen Schauplätzen verhandelt und implementiert. Nach sechs Jahren intensiver, interdisziplinärer Zusammenarbeit legt die DFG-Forschergruppe 772 („Die Konstituierung von Cultural Property: Akteure, Diskurse, Kontexte, Regeln“) einen mehrgliedrigen Ergebnisband zu diesem wichtigen, spätmodernen Phänomen der Konstituierung kulturellen Eigentums vor. Ein erster Teil bietet griffige Vorstellungen verschiedener internationaler Instrumente und Arenen, in denen Handhabung von Schutz und Inwertsetzung von Kultur im Mittelpunkt stehen. Der zweite Teil versammelt Beiträge, die zentrale Handlungsmotive und Legitimationsweisen der Inwertsetzung von Kultur erörtern und Konzepte, die dabei von besonderer Relevanz sind, durchleuchten. Im dritten Teil werden Ergebnisse aus den verschiedenen Teilprojekten der Forschergruppe vorgestellt.





ISBN: 978-3-86395-204-4
ISSN: 2190-8672

Universitätsverlag Göttingen